

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

**Antropología dialéctica : estatuto metafísico de la persona
según Maurice Nedoncelle**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Jesús Fernández González

Madrid, 2015

Jesús Fernández González

TP
1982
172-J



1-53-100703-X

ANTROPOLOGIA DIALECTICA. ESTATUTO METAFISICO DE LA PERSONA
SEGUN MAURICE NBDONCELLE

TOMO I

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 172/82

© Jesús Fernández González
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1982
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-24644-1982

AUTOR: JESUS FERNANDEZ GONZALEZ

A N T R O P O L O G I A D I A L E C T I C A

ESTATUTO METAFISICO DE LA PERSONA SEGUN MAURICE NEDONCELLE

DIRECTOR: DR. DON JOSE ANTONIO GARCIA JUNCEDA
Catedrático de HISTORIA DE LA FILOSOFIA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y CC de E.
Sección FILOSOFIA
Año 1980-1981

INTRODUCCION.-

La filosofía actual está recuperando su identidad en la antropología entendida como autocomprensión del hombre frente a los demás, no sólo a niveles descriptivos sino también metafísicos y, concretamente, fenomenológicos. El hombre es hoy, más que nunca, el sentido de la filosofía, porque es el sentido del ser y el sentido de la verdad. "La causa principal de todo error es que el hombre se desconoce a sí mismo" (1). El tema del hombre es el regreso y el progreso a la vez de toda filosofía. El destino filosófico de nuestro tiempo del que hablaba Ortega (2) ha dado como resultado el temperamento antropológico del saber y del estilo intelectual de hoy. Superada ya la discusión sobre la condición científica de la filosofía, y rebasada igualmente la época de las "ontologías regionales" caminamos hacia el descubrimiento del hombre como universo de la filosofía. Ella es una teoría del hombre por ser una teoría de la realidad, pues la mayor realidad es el hombre, el espíritu. "Dios y frente a El, el alma solitaria: no hay, no hay más realidad verdadera, para el punto de vista cristiano, de la religión cristiana, no de la llamada filosofía cristiana... No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma, y como conocimiento para el cristiano es siempre conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma" (3). El hombre es el paisaje de la filosofía, terminará diciendo en ese párrafo Ortega.

ANTROPOLOGIA Y FILOSOFIA ACTUAL.-

Pero la relación actual entre comprensión del hombre y saber transcendental no se agota diciendo que la filosofía converge en la antropología; o demostrando que la antropología es la mayor ocupación o preocupación de la filosofía. La reconversión de la filosofía en antropología transcendental está ya presente en Heidegger, que la entiende y explica de dos formas sucesivas y complementarias. Cree

mos que un texto fundamental sobre la inclusión del tema del hombre en la filosofía, y más concretamente, en la metafísica, es éste:

"Todo humanismo, o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea con saber o sea sin saber, es metafísica. Por eso, lo propio de la metafísica, y por cierto con respecto al modo cómo se determina la esencia del hombre, se muestra en que es humanista. De acuerdo con ello, todo humanismo, es metafísico" (4).

El hombre es solicitado por el ser; o sea, la antropología es la solicitud de la metafísica para Heidegger. Ya Kant en su lógica, había situado toda la filosofía en cuatro zonas de interrogación: a) Qué puedo yo saber (lógica); b) Qué debo hacer (moral); Qué debo esperar (religión) y d) Qué es el hombre. En definitiva son cuatro parcelas de la misma y única filosofía; o si se prefiere, son cuatro regiones distintas de una única pregunta por el hombre. Por ello, Heidegger no se contenta con reconocer que la antropología sea una región de la filosofía, al fin algo separado y lateral. La cuarta pregunta kantiana (qué es el hombre) está incluyendo y resumiendo las tres anteriores y es el desarrollo de las mismas. Porque el hombre es el que conoce, el que obra, el que espera. La filosofía es el hombre, su ser y su deber ser. Por eso llegamos a otro texto fundamental para la concepción formal e integradora, y no sólo regional, de la antropología en la filosofía:

"La antropología ya no es hoy, ni desde hace tiempo, el título de una especial disciplina, sino que la palabra designa una tendencia fundamental del puesto actual del hombre frente a sí mismo y frente al ser en general. Según esta postura fundamental, algo es entendido y comprendido cuando ha encontrado una explicación antropológica. La antropología busca no sólo la verdad sobre el hombre sino que se arroga el poder decidir también lo que puede significar, sin más, la verdad" (5).

La doble función de la antropología en la filosofía actual a la que nos hemos referido antes está aquí más claramente expuesta. El hombre no es solamente el campo de la filosofía, la cuarta dimensión, la cuarta pregunta, sino que es el formalismo radical y decisorio de toda filosofía, de toda búsqueda de la verdad. El hombre como verifica-

ción de la verdad. Hay un flujo y reflujo: el hombre descubre la verdad cuando va comprendiendo al hombre. No hay verdad sin el hombre, pero también la verdad forma parte del hombre. No hay antropología sin metafísica.

Se podría incluso intentar la distinción entre antropología material y antropología formal. La primera acometería el estudio del hombre como "Weltbürger" con toda la resonancia que este concepto tiene en la filosofía de Heidegger. A la segunda se le asignaría un papel de fundamentar y coordinar todo el saber, toda la filosofía y sobre todo, la única filosofía: la antropología filosófica como "Grundlegung der eigentlichen Philosophie", es decir, la antropología sería el presupuesto y la condición fundamental de toda filosofía (6).

Ahora se comprende la tensión y el malestar de la antropología a la que hacen referencia los estudios actuales sobre el tema (7). La antropología filosófica deberá responder simultáneamente a estas dos dimensiones en su concepto: sentido regional, objetivo, material, y al concepto formal de verificación y hermenéutica de la verdad.

ANTROPOLOGIA, METAFISICA, FENOMENOLOGIA.-

Hemos introducido y conducido el discurso partiendo de que la antropología se ofrece como alternativa al saber filosófico actual, y aparece como su vocación e identificación futura. Superada la etapa del psicologismo, mezcla de empirismo y positivismo estructural, la antropología filosófica como pregunta por el hombre se sitúa hoy a nivel de metafísica. La antropología es una pregunta dirigida por el ser, la existencia y su sentido, al hombre. Continuando en el lenguaje antropológico de Heidegger, el sentido primario del hombre es estar arrojado en el ser para ser su pasto y pastor, su solicitud y solución a la vez (8). Desde su instalación en el ser y por tanto en la metafísica alcanza el hombre y la antropología su relación transcendental con Dios y con las demás cosas del mundo. Esta categoría intermedia que en Heidegger es el ser, para poder hablar del hombre, para que haya lenguaje antropológico, se convertirá en Nedoncelle en la categoría de la persona. "En cierto modo, todos los problemas centrales de la filosofía pueden converger en la pregunta qué es el hom-

-IV-

bre y qué puesto y lugar metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios" (9). La metafísica de la persona será el universo antropológico del personalismo donde se produce la respuesta a la pregunta por el hombre.

Según esto, toda antropología es hoy una investigación por el ser propio y diferenciador del hombre. El estatuto ontológico del hombre que favorecerá no su aislamiento sino su identidad y comunicación con el resto de la existencia. Este parece ser el punto genético de la antropología filosófica moderna tal como está en M. Scheler o en Heidegger, por ejemplo.

Las respuestas a esta preocupación por el tema del hombre no son exclusivas de hoy, se han ensayado a lo largo de toda la historia. Se intentó comprenderle y explicarle frente a la naturaleza (o en función de la naturaleza) ya en Grecia. Sócrates, como dice Cicerón, hizo descender la filosofía desde la altura de los cielos, de los dioses, al terreno del hombre, de la acción, del horizonte antropológico y moral. Sólo desde la acción ética se puede entender al hombre.

Se explicó al hombre frente a Dios en la Edad Media, aproximando y haciendo coincidir al máximo ambos horizontes. La Edad Moderna, como se sabe, supone el nacimiento de una conciencia más profunda del hombre sobre sí mismo, es decir, la pregunta del hombre se plantea desde el hombre mismo. Actualmente, el método antropológico recoge toda esta dialéctica histórica y se esfuerza por presentar al hombre en una síntesis integradora de los diferentes aspectos, sin enfrentarle con nada ni entre sí. La visión integral del hombre, la antropología dialéctica, supone una comprensión del ser del hombre en su relación extensiva e intensiva con: a) el mundo (biología, historia, psicología, cultura, evolución); b) en relación consigo mismo (espíritu, identidad, conciencia, persona); c) y en relación con Dios (religión, ética, transcendencia). Así tenemos tres grandes instancias de la antropología: la antropología cultural, la antropología dialéctica-personalista, y la antropología religiosa o ética. Sólo así se puede intentar una visión integradora y totalizadora al mismo tiempo, como visión o explicación válida del hombre, que permanecerá más allá de culturas.

La doble atracción que soporta el tema del hombre, una por parte

de las ciencias y otra por parte de la filosofía, ha planteado el problema sobre la conveniencia de hablar de antropología o antropología. En este caso, se parte del hecho real de que el hombre, como realidad y como tema, es solicitado y tratado por distintas ciencias, que le adoptan como condición y límite de sus posibilidades, de su contenido y de su objeto mismo. Una de ellas es la filosofía. Por tanto, la antropología filosófica sería una antropología con-sistente al lado de otras instancias científicas sobre el hombre.

Pero la tendencia actual en este ámbito de la preocupación científica por el hombre parece dirigirse a superar los pluralismos y unificar bajo el nombre de antropología filosófica la acción integradora de la teoría sobre el hombre. La antropología filosófica sería la unificación transcendente de las distintas ciencias sobre el hombre en una sola ciencia respetando la autonomía y las sugerencias de cada ciencia regional. Pero tendría también que evitar imponer una visión parcial que daría como resultado una visión deformadora y descompensada de la única realidad a estudiar que es el hombre, aunque tenga muchas dimensiones.

Recogiendo este ambiente de la antropología actual dice un gran iniciador y estudioso del tema: "C'est, en fin, une philosophie critique, épistémologique, qui sera en mesure, de concert avec la méthodologie adéquate au travail interdisciplinaire, de poser les véritables conditions de possibilité d'une science de l'homme total, totalisante et intégratrice de diverses sciences de l'homme (10)". Ninguna interpretación parcial, aunque científica, del hombre puede servir de base epistemológica para fundar y verificar un juicio y unas afirmaciones sobre el destino total del hombre pluridimensional.

Este ha sido, en mi opinión, el error de Monod (11) y la osadía de Marcuse (12) al consagrar el concepto, este último, de hombre unidimensional, cuando se aprecia más y más cada día, el pluralismo y la colaboración intercientífica en el estudio del hombre.

Pero recuperemos nuestro tema de situar la antropología filosófica dentro de las condiciones de la metafísica. Ella es el único camino para la relevancia de la identidad y diferenciación del hom-

bre. Esta es la orientación de la antropología actual. Refiriéndose a ella dice Coreth: "Una antropología filosófica es, por consiguiente y de necesidad, una antropología metafísica, si no quiere recortar precipitadamente las dimensiones del ser humano, sino más bien desplegarlas y abrirlas. Y decimos una antropología 'metafísica' no en el sentido de un pensamiento objetivo u objetivante -como hoy se entiende la palabra equivocadamente- sino en el sentido de que es necesario abarcar la dimensión metafísica del hombre, su referencia al ser, su apertura al ser en general y su salida al fundamento absoluto del ser... Por todo ello, una antropología filosófica plenamente desarrollada es ya una metafísica... Antropología y ontología, entendidas en su esencia metafísica, son por lo mismo, dos aspectos de un mismo propósito filosófico (13)". Es lo que Heidegger ha llamado la "antropología existencial", o sea, la relación del hombre con la cuestión del sentido del ser en general (14). Con esta orientación en el estudio del hombre en relación con el sentido del ser, en su apertura e inserción en el ser, la antropología adquiere el rango de un saber fundamental, dentro del saber filosófico.

Esta es la tarea que tiene planteada hoy la antropología filosófica cuando se pregunta por lo más constitutivo y radical de su función, de su identidad; sólo así deja ella de aparecer como suma material y mecánica de los saberes parciales y regionales sobre el hombre (15). De ahí la condición de saber radical que se concede hoy a la comprensión del hombre desde la metafísica. Todo ello lo veremos más claro en las reflexiones que vienen.

ANTROPOLOGIA Y FENOMENOLOGIA.-

Vamos a avanzar algo más en esta búsqueda del lugar metodológico y formal que ocupa en la metafísica actual el discurso sobre el hombre. Ya lo decíamos, la pregunta sobre el hombre es tan vieja como la filosofía misma. El intento de sistematizar y formalizar científicamente esta preocupación y sus resultados, nos lleva a la constatación de la existencia de unos "tipos fundamentales" en la imagen filosófica del hombre, que va desde la antigüedad hasta nuestros días. De-

jando aparte estas respuestas, la atención se centra hoy en la imagen del hombre dada por la filosofía trascendental, cualquiera que sea su adjetivación y procedencia. Destaca, entre ellas, la fenomenología por las grandes posibilidades que ofrece su método para la antropología. Esta es la opción antropológica que nosotros aceptamos en su vigencia para nuestro estudio. Sobre el modelo de filosofía trascendental que, según creemos, es la fenomenología, aplicaremos el estudio del hombre en el personalismo. Sus conclusiones vendrán garantizadas por la validez de dicho método fenomenológico, que está ya a resguardo de cualquier idealismo o subjetivismo cerrado.

A su vez, el modelo antropológico ofrecido por la filosofía denominada trascendental, tiene su origen en una ontología igualmente de alcance trascendental. No en vano hemos asimilado anteriormente la filosofía antropológica con la metafísica. La comprensión del hombre, incluso como autoconciencia, se apoya sobre una comprensión trascendental del ser y del espíritu.

Cuando el hombre se descubre a sí mismo como ser y como espíritu, ello no equivale a un realismo concreto y circunscrito; ni tampoco a un idealismo abstracto. Esto son dos extremos a evitar y hay que buscar un camino medio para la antropología. Esa vía media es la fenomenología, distante por igual tanto del realismo sin universalidad como del idealismo sin aplicación. La autoconciencia del hombre y su relación al ser en general nos remite fenomenológicamente a un mundo de contenidos transcendentales donde la consistencia, la apertura y la comunicación del ser del hombre como persona adquiere una verdadera significación. La antropología dialéctica y trascendental en la que vamos a entrar por la fenomenología responde, como decimos, a este método de filosofía trascendental. El punto de partida va a ser el hombre concreto, en su estructura personal, pero su destino final va a ser el hombre universalmente válido que se afirma en todas las direcciones y desde el que se puede intentar, con éxito, el acceso al orden religioso, al orden ético de los valores, porque todos son órdenes y universos de la persona. Si no admitimos esto, tendríamos una desfiguración del hombre y una antropología, por lo tanto, parcial y no serviría como confluencia de otros valores en filosofía.

-VIII-

La identidad y diferenciación del ser del hombre como persona va unida a su relación transcendental, mediante el espíritu, con otros seres que, en vez de arrebatarse su identidad, se la devuelven transcendida y ampliada, es decir, comunicada. Sólo en la transcendencia se completa la esencia del hombre como espíritu, como persona. Esta es la razón por la que hemos aludido al proceso fenomenológico en el interior de la antropología.

El sentido de actitud fenomenológica y transcendental que recorrer nuestro estudio del hombre-persona nos llevará de la mano al tratamiento del problema del mundo y del problema de Dios. Así queda completado el triángulo antropológico y fenomenológico. El hombre, el mundo y Dios son, en definitiva, diferentes direcciones de un único centro de conciencia fenomenológica. Recordemos que la fenomenología es la correlación entre pensar y ser, la entrada de la realidad en la idea y en el espíritu. Y la transcendencia es la consistencia ontológica de los contenidos de conciencia. Por ello, la antropología transcendental partirá de una experiencia en el interior de la persona, de una autoconciencia personal, para llegar a la fijación de estas percepciones en el orden de la transcendencia que, de alguna manera pasa a ser orden de conciencia. Sólo así se puede establecer un ser y una antropología que comprenda la comunidad formada por el mundo, el hombre y Dios. La antropología fenomenológica es así la conciencia constituyente del hombre como espíritu y persona, es decir, con salida al mundo y a Dios.

La antropología que intentamos construir dentro de un estatuto fenomenológico no es otra cosa que la interpretación de la metafísica del conocimiento (persona-mundo) en su dialéctica de intencionalidad objetiva aplicada al hombre. Esto es lo que han hecho autores como Scheler, Hartmann, Gehlen, entre otros (16). Pasaremos constantemente de la esfera de la experiencia antropológica y real a la esfera de lo universal, pero sin salirnos de la conciencia que es la presencia de lo real y de lo transcendente. Todo ello convergerá en una ontología de lo ideal y en una validez absoluta de lo ontológico y real. En definitiva, podríamos hablar de una "interio-

riedad objetiva" con la que Sciacca ha denominado su propio pensamiento (17) y que Nedoncelle ha estudiado y asimilado, como veremos. Se trata de una interioridad a cuya esencia pertenecen los contenidos de referencia más allá de sí misma, pero en los que ella misma se constituye como tal. Una interioridad que no se cierra en sí misma para formalizar un idealismo en sentido clásico o cartesiano, sino que, mediante la transcendencia crea, objetiviza y realiza su propio contenido en la transcendencia. Es lo que Hartmann llama "estar contenido o estar sumido lo ideal en lo real" (18). La continuidad ontológica y epistemológica entre ser-ideal y ser-real, en la conciencia y en la transcendencia, concede a la antropología aquí estudiada, una capacidad para dar cuenta del hombre real. Brüning, después de haber analizado y descrito los diferentes tipos fundamentales de la antropología en la historia de la filosofía, concluye afirmando: "por último, en el cuarto estadio se lleva a cabo la reconstrucción paulatina de formas y normas solo como construcción y constitución subjetiva de un principio, pero desembocando luego nuevamente en un mundo de estructuras objetivas que se van consolidando (pragmatismo, transcendentalismo, idealismo objetivo) (19)".

Así queda fijada, en el umbral de nuestro estudio, la dimensión fenomenológica y transcendental de la antropología basada en una metafísica. Lo que ahora es sólo formulación y deseo o anuncio de método esperamos que sea, al final, una constatación. Por eso le pedimos confianza y paciencia al lector. En la segunda parte, todo esto que hemos apuntado como características de la antropología actual será aplicado a la filosofía de la persona en su marco ontológico. Esperamos que los resultados sean convincentes.

ANTROPOLOGIA DIALECTICA Y PERSONA.-

Situada la antropología en el ámbito de la fenomenología transcendental opinamos que la interpretación metafísica del hombre se realiza mejor en el estudio del hombre-persona. El hombre como persona, he ahí la mejor formulación de la antropología dialéctica. Todo ello va a tener lugar en el personalismo bien sea en el perso-

nalismo histórico que se identifica con el humanismo cristiano, o en la lectura actual de dicha filosofía. La tarea siguiente consistirá en ascender desde los valores singulares del hombre como persona a los valores de existencia y de transcendencia entre los que se encuentran el "nosotros" y "Dios". Por eso, el personalismo tiene que ser al mismo tiempo, una teoría del hecho social y una teoría del hecho religioso, ambos enraizados en la estructura metafísica de la persona de la que son su desarrollo. Así se cierra el círculo fenomenológico de la dialéctica mencionada en el estudio del hombre. La metafísica de la persona era lo que Mounier exigía como algo urgente al personalismo alentado por él, si no quería caer en responsabilidades ajenas a él (20).

La metafísica de la persona es la única que puede salvar a la cultura actual, a nuestra historia, de caer en los individualismos incluidos los colectivos, o sea, los totalitarismos. El personalismo es la revolución vigilante del espíritu-comunión contra el espíritu-dominación en que cae una ideología que triunfa sobre otras. El peligro de la noción de persona actualmente viene no de sí misma, de su comportamiento metafísico, sino de los extremos y de las radicalizaciones. Tanto el egoísmo, el aislamiento y la exaltación indefinida de la libertad y de los horizontes individuales de la existencia como el colectivismo, la masa, el humanismo amorfo o la standardización de las ideas y sentimientos humanos terminan siendo manipulados por unos intereses al principio impersonales pero después claramente opuestos a la persona humana. De una y otra alternativa nos puede salvar el personalismo actual como heredero del "logos" antropológico que recorre toda la historia del espíritu.

XI

NOTAS

- (1).- S. AGUSTIN: De Ordine, I, 1, 3 (PL. 32, 979). Y más adelante: "Si-
guiendo, pues, este orden, el alma consagrada a la filosofía,
primeramente conózcase a sí misma": Ibid. II, 18, 48 (PL. 32,
1017); véase FLOREZ, R: Las dos dimensiones del hombre agusti-
niano, Madrid 1958, pp. 15-39; KOWALCZYK, S: L'autonomie de la
philosophie dans l'interprétation augustinienne, en "Giornale
di metafisica" 27 (1970) 299-307.
- (2).- ORTEGA Y GASSET, J: Obras completas, VII: Qué es filosofía, I; .
Madrid 1961, pág. 278; véase MARIAS, J: Ortega: Circunstancia
y vocación, I, Madrid Rev. de Occ. 1960, pp. 82-110.
- (3).- ORTEGA Y GASSET, J: Obras completas, VII: Qué es filosofía, lec.
VIII, pág. 386. Y más adelante: "Necesitamos, pues, corregir el
punto de partida de la filosofía. El dato inicial del univer-
so no es simplemente: el pensamiento existe, o yo pensante e-
xisto, sino que, si existe el pensamiento existen, ipso facto,
yo que pienso y el mundo en que pienso": Ibid. lec. IX, pág.
402; véase LOPEZ QUINTAS, A: Cinco grandes tareas de la filo-
sofía actual, Ed. Gredos, Madrid 1977.
- (4).- HEIDEGGER, M: Carta sobre el humanismo, 2 ed. Madrid 1966,
pág. 17; véase FÖGELIN, O: Der Denkweg M. Heideggers, Neske Ver-
lag, Tübingen 1963, pp. 85-86: "So fragt diese Metaphysik nach
dem Menschen, aber nicht in der Weise der Anthropologie, die
den Menschen als ein (wenn auch ausgezeichnetes) Seiendes
unter anderem nimmt, und schon gar nicht in der Weise des An-
thropologismus, der alles Seiende vor dem Menschen hin und
auf ihn zu stellt und von ihm her erklärt. Die Metaphysik Da-
seins fragt viel mehr, wie überhaupt die Frage 'Was ist der
Mensch' in das metaphysische Fragen gehört. Sie fragt, wie die
Frage nach dem Menschen und die Frage nach dem Sein zusammen
gehören".
- (5).- HEIDEGGER, M: Kant und das Problem der Metaphysik, Ed. Koster-
mann, Frankfurt am M. 1951, pág. 189. En este punto Heidegger
reconoce su dependencia de M. Scheler. Para su dependencia de
Kant puede verse DECLEVE, H: Heidegger und Kant, La Haya 1970.
- (6).- HEIDEGGER, M: Op. cit. pág. 188; véase BUBER, M: Das Problem des
Menschen, Heidelberg 1961, pág. 63: "Die Problematik des Mens-
chen ist Nietzsches eigentliches großes Thema, der ihm vom
den ersten philosophischen Versuchen bis zum Ende beschäftigt".
- (7).- Véase LUCAS HERNANDEZ, J. S: Malestar de la antropología filo-
sófica, en "Estudios" XIX (1973) 3-36; PARÍS, C: Filosofía y
antropología en el pensamiento español contemporáneo, Ed.
Tecnos, Madrid 1971, pp. 133-152; CRUZ CRUZ, J: Sobre la posibi-

lidad de la antropología filosófica, en "Estudios filosóficos" 49 (1969) 375-422.

- (8).- Véase HEIDEGGER, M: Carta sobre el humanismo, pp. 27-28: "El hombre, más bien está 'arrojado' por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que ec-sistiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto ente que lo es. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y ausentan; sobre esto no decide el hombre. El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo a éste tiene él como ec-sistente, que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser".
- (9).- SCHELER, M: Zur idee des Menschen, en "Gesammelte Werke", III, Bern 1955, pag. 173; véase también IDEM: El puesto del hombre en el cosmos, Ed. Losada, Buenos Aires 1971, pag. 110: "La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural; enteramente como la transcendencia del objeto y la conciencia de sí mismo surgen en el mismo acto, en la 'tercera reflexión'"; véase HAMMER, F: Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschen bild und seine Grenzen, La Haya 1972.
- (10).- ROBERT, J.D: Conditions de possibilité d'une anthropologie totalisatrice et intégrative des diverses sciences de l'homme, en "Laval theologique et philosophique" 25 (1970) 165; véase también IDEM: La philosophie a l'heure des sciences de l'homme, en "Archives de Philosophie" (1968) 72-124; GRANGER, M: Pensée formelle et sciences de l'homme, Paris, A. Colin, 1968; RUBIO CARRACEDO, J: El estatuto científico de la antropología, en "Estudio Agustiniano" (num. extr. II) XII (1977) 529-625. Una bibliografía sobre el tema antropológico puede verse en MANZANEDO, N.F: Antropología filosófica. Ensayo de bibliografía, en "Studium" 17 (1977) 557-587.
- (11).- Véase MONOD, J: El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna, Barral Ed. 7 ed. Barcelona 1975; y sobre él, ALVAREZ TURIENZO, S: Proceso al hombre en J. Monod, en "Arbor" 82 (1972) 359-375; FERNANDEZ GONZALEZ, J: El asalto científico a la ética, en "Lumen" 24 (1975) 138-161; RIAZA, F: Un radicalismo que pudo ser esperanzador, en "Pensamiento" 28 (1972) 5-28; DE ALEJANDRO, J.M: Sobre el azar y la necesidad, en "Pensamiento" 28 (1972) 387-412.
- (12).- Véase MARCUSE, H: L'homme unidimensionnel, Paris 1968; PALMIER, J; En torno a Marcuse, Ed. Guadiana, Madrid 1969, 270 pp.

- (13).- CORENT, E: Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica, Ed. Herder, Barcelona 1976, pp. 42-43; véase además, BOGLIOLO, L: Metafísica e antropología, en "Renovatio" I (1971) 7-17; SANGUINETI, G: Per una metafísica dell'uomo, en "Divus Thomas" 79 (1976) 349-351.
- (14).- HEIDEGGER, M: El ser y el tiempo, F.C.E. México 1951, pág. 211; véase también BUBER, M: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1961, pp. 94-126; VAZQUEZ, F: Humanismo de la autenticidad esencial, en "Estudios" 33 (1977) 7-19.
- (15).- Véase LANDSBERG, P: Einführung in die philosophische Anthropologie, Ed. Klostermann, Frankfurt am M. 1960, pág. 13: "Wir kommen hier schon zu einer zentrale Frage: Wenn die philosophische Anthropologie nicht aus der Summe des Einzelwissens über den Menschen sich ergibt so muss ihr eine besondere, davon unabhängige Ursprungsart des Wissens vom Menschen zur Verfügung stehen. Ihre Autonomie muß in einem solchen spezifischen Zugang begründet sein".
- (16).- Véase BRELAGE, M: Studien zur Transzendentalphilosophie, Berlin 1965, pág. 159; CORENT, E: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1961, pp. 93 y 527; MOHANTY, J. N: Phenomenology and Ontology, La Haya 1970; GEHLEN, A: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am M. - Bonn 1966 (trad. esp. Salamanca 1980)
- (17).- Véase SCIACCA, M. F: L'interiorità oggettiva 5 ed. Milano 1952. NEDONCIE, M: La nature et les formes de la presence dans "L'interiorità oggettiva" de M. F. Sciacca, en "Giornale di metafísica" 31 (1976) 604-610. Rozando con el tema de la interioridad objetiva está también el de la integralidad, designación y estudio de la filosofía de Sciacca: GIANNINI, G: La filosofia dell' integralité Il pensiero di M. F. Sciacca nei suoi momenti essenziali e nel suo fondamento ontologico-metafisico, Ed. Marzorati, Milano 1970; en cuanto a su incidencia antropológica, VALDERAS, J. M: La antropología filosófica o "filosofía de la integralidad" de M. F. Sciacca, en "Folia humanistica" 162 (1976) 419-423; ARIAS MUNOZ, J. A: El sentido del hombre a la luz de la filosofía de la integralidad, en "Giornale di metafísica" 31 (1976) 463-472.
- (18).- Véase HARTMANN, N: Ontología I: Fundamentos, F.C.E. México 1954 pág. 333.
- (19).- BRÜNING, W: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtigen Stand, Klett Verlag, Stuttgart 1960, pág. 9; véase también IDEM: Los tipos fundamentales de la antropología filosófica actual, en "Arbor" 29 (1954) 292-303.
- (20).- MOUNIER, E: Personnalisme et christianisme, intr. en "Oeuvres" I, Ed. du Seuil, Paris 1961, pág. 729. En adelante citaremos siempre por esta edición de las obras de Mounier.

BIBLIOGRAPHIA

Los escritos de M. Nedoncelle tienen una amplia procedencia y gran variedad. Esto parece favorecer un poco la dispersión. Al lado de la intención y organización sistemática está también la colaboración como circunstancia y ocasión de su obra. No disponemos todavía de lo que suele llamarse "obras completas" pero tenemos el completo de sus escritos. Nos limitamos, sin embargo, a citar los volúmenes publicados. Prescindimos de artículos, cuya citación nos llevaría muy lejos. Seguimos un orden cronológico y no hacemos diferencia por razón de contenido.

Nuestra ordenación de la bibliografía comprende tres partes: a) Escritos de Nedoncelle; b) Escritos sobre Nedoncelle; c) Obras utilizadas en la elaboración del presente trabajo y que guardan relación con su contenido en la sucesión de capítulos.

a) OBRAS DE MAURICE NEDONCELLE

- 1.- La philosophie religieuse en Grand-Bretagne de 1850 a nos Jours, Paris, Bloud et Gay, 1934, 202 pp.
- 2.- La pensée religieuse de Friedrich von Hügel, Paris, Vrin, 1935, 224 pp.
- 3.- Apologetique, sous la direction de M. Brillant et M. Nedoncelle, Paris Bloud et Gay, 1937; 2 ed. 1948, 1388 pp.
- 4.- Les Lecons spirituelles du XIX siecle, Paris Bloud et Gay, 224 pp.
- 5.- La souffrance, essai de reflexion chretienne, Paris Bloud et Gay 1937.
- 6.- La Reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne, Aubier, E. Montaigne, Paris 1942, 332 pp.
- 7.- La personne humaine et la nature, Paris, P.U.F. 1943, 156 pp.
- 8.- La philosophie religieuse de Newman, Strasbourg, 1946, 328 pp.
- 9.- Trois aspects du probleme anglo-catholique au XVII siecle, Paris Bloud et Gay, 1951, 142 pp.
- 10.- De la Fidelité, Paris Aubier, Ed. Montaigne 1953, 206 pp.
- 11.- Introduction a l'Esthetique, Paris P.U.F. 1953, 5 ed. 1967, 124 pp. (trad. cast. por B.S. Escudero, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1966).
- 12.- Existe-t-il une philosophie chretienne? Paris, Fayard 1956, 2 ed. 1964, 126 pp. (trad. cast. por T.L.V. Andorra, Ed. Casal 1958).
- 13.- Vers une philosophie de l'Amour et de la personne, Aubier, Ed. Montaigne, Paris 1957, 272 pp.
- 14.- Conscience et Logos. Horizons et Methodes d'une philosophie personaliste, Paris Ed. de l'Epi, 1961, 240 pp.

- 5.- Priere humaine, priere divine, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 204 p
- 6.- Le chretien appartient a deux mondes, Paris, Ed. du Centurion, 1970, 270 pp.
- 7.- Explorations personalistes, Paris, Aubier Ed. Montaigne, 1970, 300 p
- 8.- Intersubjectivité et ontologie. Le defi personaliste, Louvain-Paris 1974, 383 pp.
- 9.- Sensation separatrice et dynamisme temporel des consciences, Paris Bloud et Gay, 1977.

b) OBRAS SOBRE M. NEDONCELLE

- RELET, G: La philosophie de M. Nedoncelle, en "Giornale di metafisica" 15 (1960)
- ASTAGNOLI, A: L'essenza della relazione d'amore e Nedoncelle, Università cattolica del S.Cuore, Milano 1973.
- ATTANI, E: Parole di Dio e esperienza umana in M.N. Università di Padova, 1973.
- ICHETTI, P: La reciprocité des consciences d'après M.N. Institut universitaire de Magistère, Rome 18 mars 1972.
- ERPHAGNON, J: De l'idealisme au personalisme: M.Nedoncelle, en "Revue philos. de Louvain" 69 (1971)
- IDDLE, V.T: The foundations of the Moral Philosophy of M.N. en "Philosophical Studies" XV (1966) 122-130.
- RINI, M: La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in M.N. Università gregorienne, 1970-1971.
- RIONI, P: La ricerca di Dio en lo filosofo M.N. Università gregorienne, 1967.
- AKAMURA, F: On the Nature of the knowledge in the Reciprocity of Consciousness according to M.N. Università gregorienne, 1968.
- GUYEN VAN CHIEN: La philosophie de l'amour et de la personne chez M.N. Ed. du Temps present, Saigon 1970, 200 pp.
- RTOMBINA, A: Il contributo critico di M.N. all'approfondimento dei temi fondamentali dello spiritualismo, Università cattolica del Sacro Cuore, Milano 1973.
- APA, S: La filosofia della religione in M.N. Università de Turin, 1963-1964.
- TTO, M: La filosofia della persona in M.N. Università de Padue 1964.
- UAGLIA, N: Filosofia e religione nel pensiero di M.N. Università degli Studi, Torino 1971.
- FERTY, K: The personalist Way to God according to M.N. Università de Louvain, 1967, publicado en "Philosophical Studies" (1970)
- LAMA, A: Transcendance de la personne humaine dans la philosophie de l'amour de M.N. Institut catholique de Paris, 1970.

XVI

VALENZIANO, C: Introduzione alla filosofia dell'amore di M.N.
Roma 1965, 144 pp.

IDEM: M.N. filosofo per il nostro tempo, en "Filosofia e Vita" VI,
n. 3 (jul. set. 1965) pp. 60-70.

c) BIBLIOGRAFIA GENERAL

ALQUIE, F: La decouverte metaphysique de l'homme chez Descartes,
F.U.F. Paris 1950.

ALTNER, G: Kreitur Mensch. Moderne Wissenschaft auf den Suche nach
dem Humanum, München 1973.

ARATA, C: Lineamenti di un ontologismo personalistico, Milano 1954.

ARIAS NUÑOZ, J.A: La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty
Madrid 1975.

ARMASON, J.P: Von Marcuse zu Marx: Prolegomena zu einer dialekt.
Anthropologie, Neuwied-Berlin 1971, 268 pp.

AUER, A-THUM, B: Weltbild und Metaphysik, München-Salzburg-Köln 1958

AYER, A: El concepto de persona, Barcelona 1969.

BACIERO, C: Metafísica de la individualidad, en el vol. "Realitas"
Seminario X. Zubiri, I: Trabajos, Madrid 1974, pp. 159-220.

BASAVE FERNANDEZ, A: Filosofía del hombre. Antropología metafísica,
México 1956.

BASTIDE, G: De la condition humaine, Paris 1939.

IDEM: Meditation pour une ethique de la personne, Paris 1953.

IDEM: Traité de l'action morale, Paris 1961.

BENJAMIN, R: Notion de personne et personnalisme chrétien, Paris-La
Haye 1971.

BINSWANGER, L: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,
München 1962.

BOCKENHOFF, J: Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre As-
pekte, Freiburg-München 1970.

XVII

- BOGLIOLO, L: Metafísica e antropología, en "Renovatio" I (1971) 7-17.
- BORDEN PARKER, B: Personalism, Boston 1908.
- BRAEGER, L: Die Person im Personalismus vom E. Mounier, Freiburg 1942.
- BREHIER, E: Transformation de la philosophie française, Paris 1950.
- BRUNING, W: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand, Stuttgart 1960.
- BUBER, M: Ich und Du, Werke, Band I, München-Heidelberg 1962.
- IDEM: Das Problem des Menschen, Werke, Band I, München-Heidelberg 1962.
- BUYTENDIJK, F. J: Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958.
- CASTILLA DEL PINO, C: Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación, Barcelona 1972.
- CENTINEO, E: Il problema de la persona nella filosofia di Lavelle, Palermo 1954.
- CLAESSENS, D: Nova Natura. Anthropologische Grundlagen modernen Denkens, Düsseldorf-Köln 1970.
- CORETH, E: Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica, Barcelona 1976.
- CHISHOLM, R: Person and object. A metaphysical study, London 1976.
- DE BEER, F: L'être parmi nous. A propos de "Intersubjectivité et ontologie" de M. Nedoncelle, en "Revue des Sciences Religieuses" 51 (1977) 148-168.
- DELGADO VARELA, J. M: Personalismo. Contra ontologización y racionalización, en "Estudios" XIX (1973) 349 ss.
- DESCHOUX, M: La paradoxe anthropologique, en "Revue de Métaphysique et de Morale" 77 (1972) 197-207.
- DEVIVAISE, CH: La communication des consciences chez M. Nedoncelle en "Etudes philosophiques" (1946) 218-224.

XVIII

- DE WAELEHENS, A: Phenomenologie et metaphysique, en "Revue Philosophique de Louvain" 47 (1949)
- DIAZ, C: Prolegómenos para una metafísica antisustancialista, en "Estudios" 29 (1973) 123-127.
- DIAZ, C-MACEIRAS, M: Introducción al personalismo actual, Madrid 1975.
- DOMENACH, J.M: Dimensiones del personalismo, Barcelona 1969.
- DURKHEIM, E: Educación como socialización, Salamanca 1976.
- EDGAR SHEFFIELD, B: Person and Reality. An Introduction to metaphysics, New York 1958.
- FERNANDEZ GONZALEZ, J: Antropología y Teología actual, Madrid 1977.
- IDEM: Reducción agustiniana de la antropología actual, en "La Ciudad de Dios" 187 (1974) 26-69.
- IDEM: La filosofía como lucha de clase en la teoría, en "Lumen" 25 (1976) 168-182.
- IDEM: El asalto científico a la ética, en "Lumen" 24 (1975) 138-161.
- FINK, E: Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, München
- IDEM: Traktat über die Gewalt des Menschen, II Teil, en "Philosophische Perspektiven" II, Frankfurt am M. 1970.
- GARCIA BERMEJO, S: Autoconciencia del ser. El hombre total, Madrid 1969.
- GARCIA CORDOBA, C: La esencia del yo transcendental, en "Crisis" XXII (1976) 31-108.
- GARAUDY, R: Perspectives de l'homme. Existentialisme. Pensée catholique. Marxisme, Paris 1961
- GARCIA LOPEZ, J: La persona humana, en "Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra" II, pp. 165-192.
- GEHLEN, A: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt Frankfurt am M.-Bonn, 7 ed. 1962.
- IDEM: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied-Berlin 1971.

XIX

- GUERIN, P: Une philosophie de la personne, en "Revue d'histoire et de philosophie religieuse" (1947) 259-276.
- GUITTON, J: Regards sur la pensée française 1870-1940, Paris 1968.
- HABERLIN, P: Anthropologie und Ontologie, en "Zeitschrift für philos. Forschung" 4 (1949) 6-28.
- HAGER, F.P: Metaphysik und Menschenbild bei Platon und Augustin, en "Studia Philosophica" 33 (1973) 85-111.
- HEIDEGGER, M: Kant und das Problem der Metaphysik, Ed. Klostermann, Frankfurt M. 1951.
- IDEM: Carta sobre el humanismo, 2 ed. Madrid 1966.
- HENGSTENBERG, H.E: Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft, Nürnberg 1949.
- HENRIOT, P-MORFAUX, L.M: Anthropologie. Metaphysique. Philosophie, Paris 1976.
- HILDEBRAND, D. von: Metaphysik der Gemeinschaft Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft, Regensburg 1955.
- HUNOLD, G.W: Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theol.-moral-anthropologische Kritik der Personalismus, Bern-Frankfurt am M. 1974.
- JANSSENS, L: Personne et société, Lovaina 1939.
- JERPHAGNON, L: Qué es la persona humana? Barcelona 1966
- KNUDSON, A.C: The philosophy of Personalism, New York 1927.
- LABERTHONNIERE, L: Esquisse d'une philosophie personnaliste, Paris 1942
- LACHIEZE - REY, P: Le Moi, le Monde et Dieu, Paris 1950.
- LACROIX, J: Personne et amour, Paris 1955.
- IDEM: Marxisme. Existentialisme. Personnalisme, Paris 1962
- IDEM: Le personnalisme comme Anti-ideologie, Paris 1972.

XX

- LANDSBERG, P.L: Problemes du personalisme, Paris 1952.
- LAVELLE, L: Introduction a l'ontologie, Paris 1951.
- IDEM: Manuel de methodologie dialectique, Paris 1962.
- IDEM: La dialectique du monde sensible, Paris 1954.
- IDEM: La dialectique de l'eternel present, Paris 1947
- LENAERTS, F: La personne, monde clos, monde ouvert?, en "Etudes Franciscaines" 17 (1967) 38-52.
- LOTZ, J.B: Der Mensch im Sein, Freiburg 1967.
- IDEM: Ich-Du-Wir, Fragen um den Menschen, Frankfurt M. 1968.
- LEVINAS, E: Humanismo del otro hombre, México 1964
- MADINIER, G: Conscience et signification, Paris 1953.
- IDEM: Conscience et amour, Paris 1962.
- IDEM: Conscience moral, Paris 1966.
- MANZANEDO, M.F: Antropología filosófica. Ensayo de bibliografía, en "Studium" 17 (1977) 557-587.
- MARBACH, E: Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, La Haya 1974.
- MARCEL, G: Homo viator. Prolegomenes a une metaphysique de l'esperance, Paris 1944.
- IDEM: Journal metaphysique, Paris 1935.
- MARITAIN, J: Humanisme integrale, Paris 1947.
- MOLLER, J: Zum thema menschein. Aspekte einer philos. Anthropologie, Mainz 1967.
- MOHANTY, J: Phenomenology and Ontology, La Haya 1970.
- MOUNIER, E: Revolution personaliste et communautaire, en "Oeuvres" I, Ed. du Seuil, Paris 1961.
- IDEM: Qu'est-ce que le personalisme? "Oeuvres" III.
- IDEM: Le personalisme, "Oeuvres" III.

XXI

- IDEM: Manifeste au service du personalisme, en "Oeuvres" I.
- IDEM: Personalisme et christianisme, "Oeuvres" I.
- MOUROUX, J: Je croi en toi. Structure personnelle de la foi, Paris 1949.
- MUCKERMANN, H: Vom Sein und Sollen des Menschen, Berlin 1954.
- MULLER, H: Persona y función, México 1965.
- MARTINEZ CERVANTES, R: La persona en su relación con los demás, en "Logos" 7 (1975) 33-64.
- IDEM: La persona: su relación fundamental, en "Logos" X (1976) 7-31.
- NEMO, Ph: L'homme structural, Paris 1975.
- PLESSNER, H: Die Frage nach dem Wesen des Menschen. Der Ruf nach philos. Anthropologie, en "Universitas" 23 (1968) 269-578.
- PORTMANN, A-RITSEMA, R: Sinn und Wandlungen des Menschenbildes, Zürich 1972.
- RALPH TYLER FLEWELING: Personalism and the Problem of philosophy, New York 1915.
- RENOUVIER, Ch: Le personalisme, Paris 1903.
- REPETTO TALAVERA, E: El personalismo como superación de las antinomias actuales, en "Anuario Filosófico" 9 (1976) 293-321.
- RIGOBELLO, A y OTROS: Il personalismo (a cura di Rigobello) Roma 1975.
- RICOEUR, P: Le volontaire et l'involontaire, Paris 1963.
- IDEM: Le conflict des interpretations. Essai d'hermeneutique, Paris 1969.
- IDEM: De l'interpretation. Essai sur Freud, Paris 1965.
- IDEM: Finitude et culpabilité: I: L'homme faillible, Paris 1960; II: La symbolique du mal, Paris 1960.
- RINGS, H: Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins, La Haya 1969.

- ROBERT, J.D: Les fonctions de la phenomenologie a l'egard des sciences de l'homme et des anthropologies philosophiques, en "Laval Theol. philos." 33 (1977) 273-308.
- ROMERO, F: Filosofía de la persona, Buenos Aires 1961.
- ROD, W: La filosofía dialéctica moderna, Pamplona 1977.
- SCIACCA, M.F: L'Interiorité oggetiva, Milano 1952.
- SCHELER, M: Zur Idee des Menschen, en "Gesammelte Werke" III, Bern 1955.
- IDEM: Vom Ewigen im Menschen, "Gesam. Werke" V, Bern 1966.
- IDEM: Christentum und Gessellschaft, en "Gesam. Werke" VI, Bern 1962
- IDEM: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1966.
- SCHLOSSMANN, S: Persona und "prosopon" im Recht und im christlichen Dogma, Darmstad 1968
- SCHRÖDER, G: Das Ich und das Du in der Wende des Denkens, Göttingen 1951.
- SCHERER, R: Philosophies de la communication, Paris 1971.
- STAHLIN, B-JENNY, S-TROXIER, W: Endliches und Unendliches im Menschen Zürich 1973.
- STEFANINI, L: Personalismo filosofico, Brescia 1962.
- IDEM: Metafisica della persona, Padova 1950
- STROKER, E: Zur gegenwärtigen Situation der Anthropologie, en el vol. "Kant-Studien" LI (1959-60) 461-479.
- THEUNISSEN, M: Der Andere. Stdien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.
- VALENTINI, F: Il concetto di persona nella filosofia francese contemporanea, en "Rassegna di Filosofia" I (1952) 39-48.
- VIARIOS: Dialog über den Menschen (Festschrift für W.Bitter) Stuttgart 1968.

- VARIOS: La metaphysique et l'ouverture à l'expérience (Seconds entretiens de Rome) publiés sous la direction de F. Gonsché Paris 1960.
- VARIOS: Transzendenz als Erfahrung (Festschrift für K. Dürkheim) Weilheim 1966.
- VERGES, S: Dimensión trascendente de la persona, Barcelona 1977.
- VETO, M: Schelling: le non-moi, en "Rivista di filosofia Neo-Scholastica" 69 (1977) 212-231.
- VON WEIZSACKER, K. F: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977.
- WILHELMSEN, F. D: El problema de la transcendencia en la metafísica actual, Pamplona 1977.
- WINNER, R: Warum nicht vom Personalismus zur Phänomenologie? München 1961.
- YARCE, J: La comunicación personal. Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad, Pamplona 1977.
- ZUBIRI, X: El hombre, realidad personal, en "Revista de Occidente" I (1963) 5-29.
- IDEM: La inteligencia sentiente, Madrid 1981.

PRIMERA PARTE:

PRESUPUESTOS HISTORICOS Y DOCTRINALES DEL PERSONALISMO

C A P I T U L O P R I M E R O

ANTECEDENTES HISTORICO-DOCTRINALES DEL PERSONALISMO ACTUAL

LOS ANTECEDENTES HISTORICOS Y DOCTRINALES DEL PERSONALISMO

El personalismo como ensayo de antropología dialéctica y análisis metafísico del hombre, se sitúa en el área geográfica y doctrinal de la filosofía francesa. Más adelante diremos unas palabras sobre el personalismo anglo-americano, pero de momento nos referiremos al europeo.

Sin duda nos ayudará a comprender el sistema antropológico de M. Nedoncelle el hecho de analizarle a la luz de los presupuestos fundamentales de la filosofía francesa del siglo XX. Quizá sea esta filosofía francesa la que mejor representa los movimientos e iniciativas del espíritu de nuestro tiempo. Nos referimos, principalmente, a su dimensión de lo concreto. Porque lo más concreto es el espíritu.

Después del vacío filosófico por el que atravesó Francia, como casi toda Europa en el siglo XIX, se produce el movimiento y la reacción de los universitarios. Con ellos, la filosofía volvió a ser una actividad universitaria impartida en el marco de la Universidad. Razón y autoridad o la autoridad de la razón dentro de un método donde el rigor científico es norma de las exigencias académicas maestro-discípulo, alumnos los dos de la verdad. De esta filosofía universitaria, disciplinada, coherente, sistemática pero creadora, impulsora y renovadora, recibe Nedoncelle su talante y su método de pensador.

Los cuatro grandes inspiradores del renacimiento filosófico en los círculos universitarios franceses son, como se sabe, Boutroux, Bergson, Blondel y Brunschvicg. Ellos contribuyeron a definir y formular ese espíritu de la filosofía contemporánea al que nos hemos referido antes. Nedoncelle asimila y estudia y luego difunde la doctrina y la creación

de estos autores. Su pensamiento y su estilo intelectual, como veremos más detalladamente, está vinculado a estas figuras. Ya tendremos ocasión de ver cómo confiesa su pertenencia a la filosofía inglesa y al patrimonio representado por esos autores citados. Además, dentro del sentido histórico que tiene la filosofía de Nedoncelle, estos autores son estudiados por él como punto de partida explícito e intencional de algunas de sus ideas. Sobre todo Bergson y Blondel (1). Porque como él mismo dice hablando de los sistemas filosóficos sucesivos, no se puede entender la filosofía y su desarrollo como una dialéctica de los sistemas y autores en el sentido de que unos dirían lo que no han dicho sus anteriores - (principio de corrección) sino que "los filósofos no son solamente ciudadanos de una misma patria porque empleen un mismo lenguaje o que hagan profesión de examinar unos mismos problemas. Es algo más: ellos son ciudadanos de una misma patria porque, aunque más profundamente, ellos dicen las mismas cosas. Ciertamente, ellas expresan bajo formas diferentes y ponen el acento en distinto sitio, pero todos convergen en un mismo misterio y le expresan de manera semejante a pesar de los desacuerdos aparentes" (2). Es lo que llama el principio de correspondencia. Un sistema, un autor no corrige al anterior sino que le completa; existe una unidad de contenido y correspondencia en el tema. Ningún sistema filosófico es algo cerrado, sino que está abierto a la complementariedad histórica e ideológica. La verdad siempre es solidaria.

De Brunschvicg, Nedoncelle recibe el equilibrio constante entre realismo y conciencia, que tiene como lugar el espíritu. De Bergson le viene el sentido dialéctico, la unidad de acción entre hombre-mundo, conciencia-realidad y de Blondel aprende a integrar los órdenes del ser y de -

la percepción, de la ontología y del valor en la unidad suprema de la religión, del absoluto, de la moral, teniendo al alma como categoría unificadora y al amor como principio de acción dialéctica. Pero no estamos analizando todavía las influencias filosóficas en Nedoncelle, sino los precedentes franceses del personalismo.

FILOSOFIA DE LO CONCRETO

Partiendo de esta determinación del saber y del método filosófico de primeros de siglo, nos encontramos con la gran orientación general de la filosofía francesa que perdura hasta nuestros días en la filosofía del espíritu y en la preocupación por los problemas de la existencia.

Esta característica general de la filosofía moderna, en cuanto moderna, es su sentido de la unidad y de lo concreto. Y ello, entiendo, en doble sentido: unidad de contenido, de tarea, y unidad de método y tratamiento. La filosofía, opinaba ya Ortega, tiene como misión descubrir la unidad profunda de todo lo existente. El uni-verso partiendo del pluri-verso. La filosofía es el saber último de lo último como plenitud de las partes. Y la unidad última es el espíritu como la dimensión más concreta de la vida, del ser, del valor, de la conciencia, de la experiencia. Esta reducción de todas las afirmaciones a su fundamento último tiene lugar en el espíritu. El espíritu es lo más inmediato y real de toda experiencia que, por eso precisamente, es siempre experiencia del espíritu concreto. De este planteamiento unitario del saber filosófico se pasa fácilmente al tema del hombre, de la existencia, como contenido de dicha experiencia. "La filosofía -dice Lacroix- no es otra cosa sino el pensa

miento interrogante, es decir, la cuestión del hombre por el hombre. -- Mientras que las ciencias sólo sirven en cuanto aportan soluciones a -- problemas precisos y determinados, la filosofía es la ciencia que retro sa indefinidamente la solución, deja siempre abierta la investigación y apoya incansablemente la pregunta de Sphinx: ¿Qué es el hombre?... La - característica del pensamiento moderno parece, cada día más, la recon - ciliación de la razón y la experiencia" (3).

En este sentido no hay inconveniente en afirmar que el hombre es, como= vimos en la introducción, el tema de la filosofía actual. El hombre, la existencia, la persona, es la intuición y la experiencia a la vez de es ta filosofía de lo concreto. Así es como el tema de la persona sirve de reconciliación de la historia de la filosofía entre su presente y su pa sado.

FILOSOFIA DEL ESPIRITU

Así llega la filosofía francesa a 1.930 con este deseo de integrar, en= un mismo acto del espíritu, la metafísica, la psicología, la objetividad el idealismo, la fenomenología, el espiritualismo, la moral, la reli -- gión, el ser, el valor, sin inclinarse por ello a ningún subjetivismo - absoluto pero tampoco a un materialismo objetivo. Todo ello teniendo al hombre, al espíritu frente al mundo, como espacio filosófico.

La fenomenología de Merleau-Ponty más que una sistematización de las teo rías del conocimiento, es una antropología del conocimiento mismo, o -- sea, de la relación del hombre con el universo convertida en fundamento

de una verdad y de una certeza. La fenomenología antes de ser una con -
clusión filosófica es un estilo de toda filosofía porque es una forma -
de entender la in-sistencia del hombre en el mundo y del mundo en el hombre (4). Es estatuto fenomenológico, intencional y transcendental de la
filosofía del espíritu nos capacitará para comprender el personalismo -
francés de esta época que queremos analizar como una de sus aplicacione -
nes. Por ello, queremos descubrir el poder constitutivo que tiene la an
tropología dialéctica para delimitar los espacios reales de existencia:
el mundo, la persona, Dios.

Si la época inmediatamente anterior, principios del siglo XX, a la que=
hemos aludido más arriba, tiene unos nombres y unas figuras representa-
tivas, también la filosofía del espíritu tiene a sus principales anima-
dores en Lavelle y Le Senne, de quienes Nedoncelle es amigo, estudioso=
y admirador. De ambos conjuntamente dice nuestro autor: "La influencia=
de estos dos hombres (se refiere a Bergson y a Hamelin) ha marcado pro-
fundamente el nacimiento que L. Lavelle y R. Le Senne crearon en 1.934
y que ha tenido como órgano en Ed. Aubier, una colección titulada 'Filo-
sofía del espíritu'. Fieles a una doble ascendencia, pero resueltos a -
superar las oposiciones, combatieron las estrecheces del positivismo, -
explorando con simpatía el mundo de la subjetividad" (5). Así pues, la=
filosofía francesa de este período (1.930-1.950) que tiene como centro=
de interés y análisis el espíritu como lo más concreto de la experien-
cia humana, nace como superación dialéctica del positivismo irritante -
que amenazaba con hundir y desprestigiar la filosofía como tal.

Con ello podemos hablar de una filosofía espiritualista, pero no en un=
sentido despectivo, dibilitándola en su poder ^{de}convocatoria y en su con-

tenido sino un espiritualismo ontológico transcendental. Esta es la filosofía del espíritu: una filosofía del ser como vocación directa de la conciencia y una metodología que busca en la subjetividad la razón de ser y fundar la objetividad misma en todos sus órdenes. Entendemos por subjetividad no los estados psicológicos del alma, ni siquiera las situaciones prelógicas del conocimiento, sino la situación del espíritu frente al ser. De esta ontología como transcendencia de los contenidos sensibles de conciencia llega el espíritu a la existencia de los valores del absoluto y de Dios. Dios es el ser y el valor del espíritu, la conciencia constituyente de la realidad.

Por otra parte la filosofía del espíritu, principalmente la de Le Senne, es una filosofía de la relación. Y el deber es la primera relación entre el ser y la conciencia. Ser y deber ser; realidad del espíritu y espiritualidad de lo real. El espíritu es la realidad misma en cuanto tiene a. Del ser brota el deber ser, el deber pensar, el deber hacer. El deber es la fuerza y la vocación de lo que todavía no es para que exista. El deber no se opone al ser, no le contradice como si fuese el no-ser, sino que es la existencia objetiva del ser, es la ampliación del ser en el deber ser (6). El deber es la relación fundamental del ser con el espíritu.

Todo esto nos ayudará a comprender la filosofía de Nedoncelle y en general de los personalistas franceses que son discípulos de este ambiente de regeneración espiritual de la filosofía.

Sin embargo, la filosofía del espíritu, como pasará después con el personalismo de Mounier, no es un sistema privativo, a parte o cerrado y -

excluyente, sino que es la filosofía del ambiente académico de aquel tiempo en Francia. Más que una filosofía individual es un estilo de entender la labor y la responsabilidad del pensamiento. Es una forma de comportamiento ante el ser y sus relaciones, de donde nace la noción de valor. Dios es el ser y el valor del ser y de la existencia humana (7). Por tanto, es un nuevo tratamiento de los temas filosóficos con rango histórico. Las nociones de ser, relación, participación, valor absoluto, transcendencia, conciencia, todo eso encuentra en la filosofía del espíritu un lugar y un planteamiento nuevo, haciéndose cargo de la dialéctica hombre-mundo-Dios (8).

Los temas de la existencia concreta del hombre son incorporados a la filosofía del espíritu por G. Marcel con su carácter socrático de hacer filosofía. Las preocupaciones sociológicas no están de momento presentes en ella. Otro grupo de autores franceses, como veremos, trabajaban en esa dirección social de la filosofía. En el sector que nos ocupa (Lavelle, Le Senne, Marcel) predomina el tratamiento metafísico, dialéctico, existencial y transcendental de los problemas e interrogantes planteados al espíritu, de tal manera que podríamos hablar de un espiritualismo ontológico y axiológico o de un ontologismo espiritual.

Resumiendo, la filosofía del espíritu es un proyecto de reflexión en un sentido ontológico, destinado a ofrecer un nuevo marco para la comprensión del ser, de la conciencia-sujeto y de la conciencia-sustancia, para descubrir y fundar el problema del valor integrado en el ser, mediante el sentido ontológico de la relación, superando así las oposiciones tradicionales entre ser ideal, ser real, subjetivismo, idealismo, realismo, objeto, verdad. De este contacto con la filosofía del espíritu -

Nedoncelle elaborará un humanismo o antropología dialéctica presidida por la primacía del ser como fundamento de la relación y de la persona y el espacio donde tiene lugar el descubrimiento de Dios como relación y persona absoluta. Todo ello ejercerá su influencia en la filosofía del yo y de la intersubjetividad personal.

Así es como la filosofía del espíritu se presenta como filosofía universal, total y concreta a la vez y se capacita para superar cualquier espejismo de objetividad aparente para reafirmar la realidad exacta de -- los conceptos de conciencia: ser, valor, Dios, etc.

FILOSOFIA DE LA COMUNIDAD

Paralelamente a esta filosofía del espíritu en torno a la mitad del siglo XX, en Francia se desarrolla también una filosofía de la comunidad, del nosotros, del sujeto colectivo, del coexistir, que podemos llamar -- filosofía sociológico. Pero en definitiva, es también una concepción del hombre en sus horizontes comunitarios, comunicativos, y en su ritmo de masa y actuación colectiva. Por ello lo traemos aquí, porque influye en las opciones y en la configuración del personalismo de forma dialéctica. Frente a los excesos de una sociología dogmática y una extensión absoluta de los conceptos sobre el hombre, el personalismo tendrá que dar -- cuenta simultáneamente de sus exigencias tan complementarios como la -- persona, el individuo, lo singular del espíritu, y la relación y participación comunitaria de la conciencia misma. Estos autores personalistos tendrán que defender el concepto de persona frente a la imagen de -- la sociedad, los grupos, la colectividad. Por eso estos autores, en general, no son políticos ni encabezan movimientos de ese tipo. El perso-

nalismo se abstiene de cualquier postura política en sentido clásico - porque son también una crítica política desde la metafísica de la persona y sus valores. De ahí surgirá un capítulo importante de la filosofía personalista: la estructura del nosotros y la fenomenología de la comunidad.

Por otra parte, esta filosofía de lo impersonal influirá en el nacimiento del estructuralismo como la máxima objetivación de las formas colectivas y amorfas del conocimiento y de los datos de conciencia. Igualmente el personalismo puede considerarse como una reacción crítica al estructuralismo social en cuanto abandono de las instancias de la conciencia personal, individual, racional, frente a la especie. El marxismo estará también incluido en estos sistemas despersonalizadores que diluyen lo singular del espíritu en las fuerzas de la masa, despareciendo la conciencia y la subjetividad como asiento de valores y de dignidad de la persona humana. Con estas alusiones completamos más el panorama de ideas históricas y sistemáticas en el que nace y se desarrolla la intuición personalista como doctrina sobre el hombre.

Remontándonos al predominio del positivismo como método científico también en filosofía y en sociología, es Durkheim el que inicia en Francia una reacción contra dicha actitud positivista, reclamando para la sociología un estatuto autónomo aunque científico. Esto no es dificultad para comprender que el punto de partida de la sociología es el hombre. - "La sociología, como toda ciencia, positiva, tiene por objeto, en primer lugar, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz por consiguiente, de afectar a nuestras ideas y a nuestros actos: esta realidad es el hombre y en concreto, el hombre de hoy" (9).

Para Durkheim existe una objetivación de la sociedad como sujeto colectivo frente al sujeto individual o conciencia particular. Ella, la conciencia social, está dotada de un poder y de una naturaleza independiente del hombre como tal, y que persigue unos fines igualmente propios, reclamando del hombre su colaboración y obediencia. Ella exige del hombre que olvide sus intereses personales de dignidad, espiritualidad, in mortalidad, y se someta a ella, a la naturaleza, incluso con sacrificios y privaciones. Todo ello es necesario para que exista la vida so cial (10).

También en este punto la antropología dialéctica que estudiaremos ten drá que moverse alternativamente entre el personalismo y el colectivismo: la relación persona-comunidad y la identidad de la persona frente a la homologación de la comunidad. La sociología de Durkheim, como questa a la corriente alemana, no hace sino "explicar" los hechos colectivos, aceptándoles como incuestionables, con su fuerza impositiva. Sin embargo, los contactos más actuales entre filosofía y sociología hacen converger estas dos posiciones sobre el hombre. Las sociologías irracionales están cediendo para dejar paso a una sociología de la persona, de la libertad y del nosotros que se expresa en la conciencia colegial (11). Nedoncelle será un decidido defensor de la colaboración social desde la reciprocidad de las conciencias, mediante la filosofía de la inter subjetividad, que es la verdadera filosofía social. Todo ello fundado en una metafísica de la comunidad.

Aunque sea salirse un poco de la filosofía francesa, diremos aquí que el personalismo de Nedoncelle está más inspirado y vinculado a la filoso fía de la persona, y consiguientemente, de la comunidad, hecha por Max=

Scheler. Como veremos en otro lugar, algunos quieren identificar en Scheler el fundador del personalismo y ciertamente sus ideas sobre el hombre y su teoría de los valores, en un ambiente de fenomenología y de transcendencia del espíritu, dan aliento a esta afirmación.

De "íntima colaboración entre tío y sobrino" califica Levi-Strauss la obra de Mauss en relación con Durkheim (cfr. el prólogo de Levi-Strauss a la obra "Sociologie et anthropologie", de Mauss, en P.U.F. París 1.968 pag. XLI) refiriéndose en especial a "L'Esquisse d'une theorie generale de la Magie". Mauss ha dado forma científica, cultural y etnográfica a esta preexistencia del alma y de la conciencia individual en las formas primitivas de los pueblos. La sociedad ejerce su presencia e influencia en el hombre a través del cuerpo. De ahí que el concepto de mío y tuyo= como algo claramente delimitado haya que simultanearlo con la realidad= del nosotros y de los otros. Hay un yo subjetivo y un yo objetivo. Es decir, las ideas, los sentidos, el lenguaje, son "nuestros" indicando ese "a priori" comunitario, social, del horizonte de mi individualidad. Son los "itinerarios inconscientes" de mi conciencia.

Finalmente, un gran conocedor de las posibilidades y sentido de la sociología del futuro como es Gurvitch, exige para la orientación de la sociología en la hora presente estos elementos: a) El compromiso ineludible de toda "existencia" en las situaciones sociales múltiples y contradictorias, la relación entre lo social e individual, el Mío, el Otro y el Nosotros no pueden ser suficientemente puestos en relieve más que gracias a los procedimientos operatorios de la complementariedad, de la ambigüedad, de la polarización, de la mutua implicación o de la "reciprocidad de perspectivas"; b) El crecimiento del pluralismo de grupos -

que se combaten y se equilibran; la lucha de clases cuya complejidad -- aumenta por el hecho de la multiplicación de estratos y otros agrupamientos funcionales en el interior de las clases, así como la variación de la jerarquía en el seno de los mismos; c) La puesta en perspectiva sociológica de todo conocimiento, del género que sea, comprendido el científico; d) La ineficacia y la "fatiga" de un gran número de símbolos sociales, desde el momento mismo en que se hace sentir la necesidad de símbolos activos, de un modo particular; e) El retraso creciente que acusa nuestra reflexión en relación con el ritmo más acelerado del devenir social; f) La imposibilidad de mantener la sociología o la escucha o a la espera de aplicaciones prácticas, en una época como la nuestra, donde se imponen planificaciones económicas, donde surgirían símbolos nuevos y donde se acrecienta el abismo cada vez más grande entre la técnica industrial en avance y las estructuras sociales parciales o globales en retraso (12).

Esta es, por tanto, la vocación y las aspiraciones de la sociología que rodea el esfuerzo personalista por comprender al hombre, a la persona, dentro de la comunidad, haciendo a ésta derivada de aquella.

ACTITUD FENOMENOLOGICA

La filosofía ha buscado siempre la justificación de un tránsito desde lo aparente a lo real. Las filosofías anteriores a Kant conceden una consistencia a lo aparente identificándolo con la realidad. Desde Kant la filosofía es la búsqueda de lo real, de lo cierto, trascendiendo la apariencia. Y la fenomenología es la respuesta del siglo XX al eterno --

problema de la relación entre la verdad real y la verdad que aparece.

No podríamos situar ni entender correctamente la filosofía y la significación del personalismo como estilo de enfrentarse con el ser sin al - dir al ambiente y al comportamiento fenomenológico de la filosofía fran - cesa de este tiempo. El personalismo será, según hemos apuntado en la int - roducción, un recorrido por el ser del hombre que, partiendo de la ex - periencia concreta del espíritu, nos conducirá, por los procesos fen - omenológicos, al descubrimiento y constitución de la metafísica de la pe - rsona. El alcance fenomenológico de la antropología dialéctica que es - tudiamos hay que hacerla derivar de este ambiente de la filosofía con - temporánea.

El mérito y la novedad de la fenomenología está en haber terminado con el dualismo epistemológico y existencial en la dialéctica del con - ocimiento. Ella rompió el círculo de la conciencia moderna para dar el salto a la realidad aprehendida desde la subjetividad, pero sin ser pura subje - tividad. Y todo ello en una justificación de la existencia ontológica de - la realidad. Lo real ya no es contrario a lo ideal, sino su plenitud. "La fenomenología -dice Wahl-menos" (13). La fenomenología pasa así del orden de los conceptos al orden de los hechos, sin modificarles ni ide - lizarles. El estatuto fenomenológico del estudio sobre la persona la con - vierte en la categoría inicial y segura para intentar el ascenso al mundo y a Dios, en el marco de la metafísica fenomenológica a la que he - mos remitido. La tradición fenomenológica iniciada en Kant, fortalecida por Hegel y actualizada por Husserl, tiene en Francia su mejor represen - tante en Mēleau-Ponty. Es precisamente en Francia donde la fenomenolo - gía husserliana adopta los temas de la existencia como ámbito de aplica - no es inmediatamente una lógica sino la constatación de una su - cesión de fenó...

ción. Merleau-Ponty, Marcel y Sartre son los que desarrollan más concretamente esta existencialidad de la fenomenología con temas antropológicos no ya a puro nivel psicológico sino también metafísico. De hecho la fenomenología no es una epistemología sino una metafísica (14).

Esta alusión a la fenomenología en autores franceses no quedaría completa si después de haber indicado su carácter existencial y antropológico no hiciésemos referencia a su dimensión transcendental. Toda fenomenología ya es transcendental en cuanto remite al sujeto que conoce desde la aparición del ser, del fenómeno, al ser de la aparición. En la filosofía personalista la utilización y el recurso al mecanismo transcendental podrá tener otros nombres, otra terminología: intencionalidad metafísica, interioridad objetiva, subjetividad real, yo-ideal, espíritu -- transcendente, experiencia del absoluto, pero estamos siempre en las coordenadas del método fenomenológico-transcendental como vía de acceso a la persona, al ser. La antropología dialéctica como forma de entender -- y desarrollar una metafísica de la persona resultará un proceso válido, garantizado por la legitimidad en la incorporación del experimento fenomenológico, para descubrir y fijar la existencia de la relación mundo-hombre-Dios.

Finalmente tenemos la fenomenología aplicada también al lenguaje. Aunque el personalismo no es una filosofía analítica, sino ontológica, sin embargo tiene que hacerse cargo del problema del lenguaje y asumirlo -- dentro de una característica metafísica. El lenguaje vendrá explicado -- sólo en el marco de dicha metafísica, como actividad y expresión de la persona. No puede hacerse del lenguaje una realidad impersonal, aunque tenga parte de sus orígenes en fenómenos extrapersonales, colectivos, --

culturales, históricos, etc. pero en última instancia es la persona la que define el lenguaje como comunicación de alguien, reciprocidad de -- conciencias y de interioridades que participan de un mismo orden exis - tencial y a quienes el lenguaje sirve no sólo de vehículo formal, lógi- co, sino también ontológico, constructivo de su ser respectivo.

LOS TEMAS DE LA EXISTENCIA

La filosofía de la existencia es el contexto más próximo en el que nace y se desarrolla el personalismo francés que estudiamos. De ella recibe muchos temas e incluso planteamientos, aunque en otros momentos signifi que una superación y rechazo de posiciones existenciales concretas. Ya hemos hecho alusión a que fenomenología y existencialismo son comparti dos simultáneamente por algunos autores. Por otra parte, hay que decir que mientras la fenomenología es un método aplicable a distintas filoso fías, el existencialismo es un ejercicio y opción que define y caracte riza a una filosofía. Pensamos por ello, que el personalismo es una fi losofía existencial aunque no coincida, exactamente, con el existencia lismo propiamente dicho. No es un sistema sino una postura frente a la existencia personal con todas sus implicaciones y relaciones. De ahí su fuerza convocatoria para el hombre de hoy y como alternativa posible pa ra la dialéctica del pensamiento.

Es precisamente Francia la que dispone de una gran tradición existencia lista. El sujeto de Descartes, el dinamismo de la acción y la vida en - Bergson y Blondel, el espíritu de Lavelle, Le Senne, la existencia con creta y encarnada de Marcel y la persona de Mounier son otros tantos mo

mentos importantes y significativos de dicha tradición filosófica. Esto no quiere decir que no haya habido reflexión existencial fuera de Francia. Pensemos en Kierkegaard y en Heidegger, por ejemplo.

Como dice un gran especialista en el tema existencialista "las filosofías de la existencia son filosofías de la subjetividad, en cierta medida de la facticidad, las filosofías del ser, filosofías de la comunicación y de la transcendencia" (15). He ahí, pues, los temas y las perspectivas desde donde se acomete el tratamiento existencial del hombre y de la persona: ser, sujeto, comunicación, transcendencia. Cuatro objetivos y dimensiones para una antropología dialéctica en el personalismo de Nedoncelle.

Pero para no hacer una identificación excesiva entre existencialismo y personalismo hay que aludir a las diferencias profundas en el seno mismo del existencialismo a la hora de entender el ser, la conciencia, el hombre. Nos referimos, por ejemplo, a la dialéctica de Sartre, en abierta ruptura con el resto de la fenomenología de la existencia, sobre todo en el problema del "ser-en-sí", y del "ser-para-sí" aplicado a la conciencia, sin olvidar su postura de ateísmo. Esto no puede ser aceptado ni compartido por el personalismo que se mantiene en fidelidad histórica en el teísmo y dentro de la tradición cristiana (16). Lo mismo diremos, en su momento, de la libertad y del nosotros. De hecho, Sartre se ha quedado aislado en su dialéctica absurda, a pesar de su intento filosófico sea presentado como ensayo de ontología fenomenológica. La antropología dialéctica del personalismo francés dará razones más precisas de la soledad de Sartre en algunos conceptos fundamentales. Cuando él afirma que la filosofía moderna se ha apuntado un éxito con haber re

ducido o superado los dualismos históricos, su imagen del ser, sin embargo, sigue escindida y dividida entre el "ser-en-sí" y el "ser-para-sí" manteniendo los dualismos (17). Sartre no tiene una filosofía de la intersubjetividad, porque la conciencia, el yo es algo cerrado y no está abierto al otro mediante el amor y la comunicación.

Una vinculación más expresa se advierte entre el personalismo y la filosofía existencial de Gabriel Marcel. Ello tiene lugar ante el respeto - que ambas filosofías guardan hacia la dimensión religiosa de la existencia misma, de la persona, del humanismo. También esta apertura a la experiencia religiosa es una tradición en la filosofía francesa que no se puede negar a pesar de las excepciones y confesiones de ateísmo que haya en ella. El tema del hombre, del yo, del otro, de la esperanza, de la libertad, de la transcendencia, del cuerpo, de la fidelidad, de la inmortalidad, son temas compartidos por la filosofía de la existencia y por el personalismo. El tema del cuerpo parece ser más propio de la fenomenología de Merleau-Ponty: por su situación estratégica en la metafísica de la persona da pie para dicho análisis intermedio entre la subjetividad y la facticidad de la experiencia existencial. A través de la filosofía existencial el personalismo ha elaborado su antropología como pregunta por el hombre en sí y por el hombre para otro. Y aplicando la fenomenología a la antropología tenemos como resultado una metafísica transcendental de la persona, desde donde se descubren y comprenden los verdaderos horizontes de la existencia personal y no sólo humana. Porque lo más concreto de la experiencia es la persona y su existencia. Por lo demás, el personalismo es una fundamentación ontológica del humanismo histórico, del que se sienten representantes los existencialistas.

PERSONALISMO: HERENCIA E INNOVACION

Nos vamos aproximando a nuestro ámbito de investigación. De las pulsiones y preocupaciones de la época existencial se pasa, en la filosofía francesa, a la gestación primero y a la configuración después, de la filosofía personalista como convicción de la primacía del hombre en sus dimensiones espirituales, comunitarias, históricas, transcendentales, religiosas, etc. Veamos esta transición hecha como sucesión misma, pero a la vez como innovación.

Mounier tiene conciencia de que su personalismo es un existencialismo, porque toda filosofía es existencial, a pesar de las reservas que él -- mantiene frente a "los existencialismos" (en plural), como tales sistemas, y en especial contra Sartre, que es para él, un inexistencialista. "En rigor, no hay filosofía que no sea existencialista. La ciencia trata las apariencias. La industria se ocupa de lo útil. Nos preguntamos -- qué haría una filosofía si ella no investigase la existencia y los exis -- tentes. Sin embargo, se concede más voluntariamente el nombre de exis -- tencialismo a una corriente concreta, del pensamiento moderno. En térmi -- nos más generales se podría caracterizar este pensamiento como una reac -- ción de la filosofía del hombre contra el exceso de filosofía de las -- ideas y de filosofía de las cosas. Por ello, el primer problema de la -- filosofía es no sólo la existencia en toda su extensión, sino en concre -- to, la existencia del hombre" (18).

Así pues, la filosofía existencial es una antropología, el personalismo puede ser una derivación del existencialismo situándose, dentro de él, en un centro de desarrollo positivo frente a las filosofías negativas y

nihilistas (in-existencialismos) de Nietzsche, Heidegger o Sartre. Según esto, para Mounier el "árbol del existencialismo" que comienza en Sócrates y en los estoicos, que llega y pasa por S. Agustín y que, mediante S. Bernardo, pasa a ser recogido por Pascal, confluye en Kierkegaard que es el unificador del existencialismo moderno. Después de Kierkegaard vienen "los existencialismos", el pluralismo en la forma de entender los problemas de la existencia, consistente, en un primer tiempo, en la fenomenología (de la cual se desprenden y separan, como queda dicho, Nietzsche, Heidegger y Sartre). Del tronco fenomenológico-existencial forman parte la filosofía de Bergson y Blondel, de Landsberg, Peguy y Scheler a quien se le considera el fundador de la moderna antropología filosófica desde la fenomenología; el existencialismo que utiliza la fenomenología como método para llegar a la verdad, afecta también a los autores rusos Berdiaeff, Chestov y Soloviev, así como al filósofo de origen judío M. Buber. El problema de las relaciones entre personalismo y existencialismo lo trataremos repetidamente en este capítulo y en el siguiente, cuando hablemos de Mounier y Lacroix respectivamente. En Nedoncelle no tiene excesiva importancia ni le preocupa homologarse o no con los existencialistas.

En este momento filosófico que historiamos (primera mitad del siglo XX en Francia), como circunstancia inmediata de origen del personalismo tenemos la filosofía existencial de Gabriel Marcel que es ya, para Mounier un ensayo de inspiración personalista. Nada extraño, pues, que Mounier proclame "la estrecha solidaridad entre las preocupaciones existenciales y las preocupaciones ~~existencialistas~~ personalistas" (19). Con esto no queremos entrar en la discusión de si el existencialismo es un humanismo, tal co

mo se plantea, por ejemplo, en Sartre (20). El problema es muy discutido en estos últimos años.

El "manifiesto al servicio del personalismo" aparece en Francia en 1.936 cuando Nedoncelle está doctorándose en París. Con dicho manifiesto tiene lugar la ruptura en la filosofía francesa a la que hemos aludido y a la que se alude en el mismo manifiesto: por un lado los profesores de la -- Universidad, renovadores y revolucionarios; por otra parte los profesores de las escuelas medias, de los Liceos, que preparan sus clases y sus oposiciones a cátedras dentro de un programa tradicional e histórico. -- Son los tiempos inmediatamente precedentes a la II Guerra mundial, los -- tiempos del "conflicto filosófico profundo" entre el idealismo crítico y activo y el sociologismo dogmático de Durkheim y Mauss. De aquél nacerá la filosofía del espíritu que servirá de puente al personalismo, como hemos indicado más arriba. Del sociologismo derivarán las filosofías irracionales y estructuralistas, despersonalizantes, que sacrifican el espíritu a la "razón social", donde la conciencia dimite de sus funciones -- creadoras frente a la dictadura de la experiencia y del hecho en sí y -- por sí. Ya está planteada la lucha entre el carácter histórico del sentimiento filosófico y el carácter revolucionario, incluido el marxista. En estas coordenadas se produce la proclamación del personalismo por obra de Mounier.

NOTAS

- (1).- Véase NEDONCELLE, M: Quelques aspects de la causalité chez Bergson, en el vol. "Explorations personalistes" II, 6, Ed. Montaigne, Paris 1970, pp. 243-250; IDEM: Blondel et les équivoques du personalisme, en el mismo vol. pp. 251-262; IDEM: Histoire et dogme de Blondel ou l'exigence de la tradition active, en el vol. "Intersubjectivité et ontologie". Le défi personaliste, Louvain-Paris 1974, pp. 335-350; IDEM: La philosophie religieuse de M. Blondel, en "Sens chrétiens" I (1939) 103 ss.
- *(2).- NEDONCELLE, M: Conscience et Logos. Les équivoques de la réflexion philosophique, Ed. de l'Epi, Paris 1961, pág. 194; LAVEILLE, I: Manuel de méthodologie dialectique, P.U.F. Paris 1962, pág. 3: "Il n'y a qu'une philosophie comme il n'y a qu'un monde. Et comme il y a différentes perspectives sur le même monde, il y a aussi des aspects différents de la philosophie, où s'exprime la personnalité de chaque philosophe".
- (3).- LACROIX, J: Principales tendances de la philosophie contemporaine, en "Encyclopedie française" XIX, fasc. 4, Paris 1957, pág. 1; véase también MARCEL, G: Du refus à l'invocation, Gallimard, Paris 1940, pp. 81-110; IDEM: Filosofia para tiempo de crisis, Ed. Guadarrama, Madrid 1971, pág. 79; HUSSERL, E: La filosofía como ciencia estricta, 2 ed. Ed. Nova, Buenos Aires 1969, pp. 125-170; MOROT-SIR, E: La pensée française d'aujourd'hui, P.U.F. Paris 1971.
- (4).- Véase MERLEAU PONTY, M: Phénoménologie de la perception, Ed. Gallimard, Paris 1945, pág. I: "Mais la phénoménologie c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'en puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur facticité"; véase también pág. V: "La vérité n'habite pas seulement dans l'homme intérieur, ou plutôt il n'a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît".
- (5).- NEDONCELLE, M: Trois approches d'une philosophie de l'Esprit: Lavelle, Le Senne, Nabert, en "Filosofia" 16 (1965) supl. IV, pp. 717-730; está incluido en el vol. "Explorations personalistes" IV, 9, pp. 267-281; el texto citado se encuentra en pág. 267; véase también CONILH, J: Les aventures de la philosophie de l'Esprit, en "Esprit" julio-agosto (1956) 20-39.
- (6).- Véase LE SENNE, R: Le devoir, 2 ed. P.U.F. Paris 1950, pp. 259-260; consúltese "Giornale di metafisica" num. extr. 3 (1955) dedicado a Le Senne; FAUME, J: Le spiritualisme existentiel de R. Le Senne, P.U.F. Paris 1949.

- (7).- Véase LE SENNE, R: Obstacle et valeur, Aubier, Paris 1946, pág. 5; "Objectivement le contenu de l'expérience se subdivise en détermination et valeur; subjectivement en je de la détermination, et je de la valeur ou Dieu"; también PP. 150-154.
- (8).- Véase LAVELLE, L: La dialectique du monde sensible, P.U.F. Paris 1954; y también: La dialectique de l'éternel présent: De l'être, Aubier, Paris 1947, pág. 46. De él escribe un estudioso: "En la obra de Lavelle hay una estructura profundamente antropológica, aunque estamos de acuerdo en que, a veces, es difícil descifrarla en toda su acumulación de nociones y elementos dialécticos. En su filosofía, lo que hay de problemático y cuestionable es, sin duda, el hombre. Dado lo erizado de su pensamiento (basado en un lenguaje accesible pero malabarista con todo el contenido que expresa) y dada la dialéctica de participación donde se encuentra el estatuto ontológico de la persona (es en función de un ser prioritario que el hombre participante se realiza) la mayoría de los lectores de la obra laveliana polarizan su reflexión y conclusiones en torno a esta presencia primordial": TORGAL FERREIRA, J: Lavelle e a corrente personalista, en "Rev. portuguesa de Filosofia" 27 (1971) 257-258; SANTOS CAMACHO, M: Presupuestos originales de la filosofía de L. Lavelle, en "Anuario Filosófico" 5 (1972) 469-500; REYMOND, Ch: Autrui dans "La dialectique de l'éternel présent" de L. Lavelle, P.U.F. Paris 1972.
- (9).- DURKHEIN, E: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, 3 ed. Alcan, Paris 1937, pp. 1-2; IDEM: Educación como socialización, Ed. Sigüeme, Salamanca 1976.
- (10).- Véase DURKHEIN, E: Les formes élémentaires... pp. 295-296; también TÖNNIES, F: Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure, intr. y trad. par J. Leif, P.U.F. Paris 1944. Tönnies está influido por el principio de Paulsen: "toda naturaleza física representa una realidad"; véase MERLEAU PONTY, M: Sens et non-sens, 6 ed. Nagel, Paris 1966: "Durkheim a traité le social comme réalité extérieure à l'individu et à l'a chargé d'expliquer tout ce qui se présente à l'individu comme devoir être": pág. 157.
- (11).- SIMMEL, G: Sociología I: Estudios sobre las formas de socialización, Ed. Rev. de Occidente, Madrid 1977, pp. 11-56; GINER, S: El progreso de la conciencia sociológica, Ed. Península, Madrid 1974; GURVITCH, G: La vocation actuelle de la sociologie, tom. I: Sociologie différentielle, P.U.F. Paris 1957, pp. 29-72.
- (12).- GURVITCH, G: La vocation actuelle... pág. 4.
- (13).- WAHL, J: Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, 2 ed. P.U.F. Paris 1951, pág. 7.

- (14).- Véase SPIEGEL BERG, H: The phenomenological movement. A historical introduction, 2 vv. (2 ed.) M. Nijhoff, La Haya 1971, pp. 398-591; VARIOS: Husserl und das Denken der Neuzeit. Akten des II Internationalen Phänomenologischen Kolloquiums, Herausg. von H.L. von Breda und J. Taminiaux, Ed. M. Nijhoff, La Haya 1959, pp. 216-230; VARIOS: Phenomenology. The philosophy of E. Husserl and its interpretations, Ed. by J.J. Kockelmans, New York 1967.
- (15).- WAHL, J: Les philosophies de l'existence, en "Encyclopedie française", vol. XIX, cc. 19.12.5, Paris 1957; IDEM: Las filosofías de la existencia, Ed. Vergara, Barcelona 1956; IDEM: Introducción a la filosofía, 5 ed. Breviarios F.C.E. México 1967.
- (16).- Véase YARCE, J: La comunicación personal. Análisis de una teoría existencial sobre la intersubjetividad, Ed. Eunsá, Pamplona 1967; BRUFAU PRATS, J: Lineas fundamentales de la ontología y antropología de J.P. Sartre en "L'être et le néant", Exposición y apreciaciones críticas, Salamanca 1971.
- (17).- Véase SARTRE, J.P: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1956, intr. pp. 11 ss. MARCEL, G: Homo viator. Prolegomenes a une métaphysique de l'espérance, Aubier, Paris, 1944, pág. 235: "La donnée fondamentale de 'L'être et le néant', c'est l'irréductible opposition qui existe entre l'être en soi et l'être pour soi"; PRESSEAUULT, J: L'être pour- autrui: problème de structure ontologique dans la philosophie de J.P. Sartre, en "Rev. Univer. Ottawa" 36 (1966) 132-143; 272-294.
- (18).- MOUNIER, M: Introduction aux existentialismes, en "Oeuvres" III, Ed. du Seuil, Paris 1962, pág. 70; Véase DÍAZ, C: Bases para unos fundamentos metafísicos del personalismo de Mounier, en "Estudios filosóficos" 59 (1969) 511-526.
- (19).- MOUNIER, M: Introd. aux existentialismes... pág. 111. Véase NEDONCELLE, M: Compte rendu de l'ouvrage de Mounier, le Personalisme, en "Esprit" 171 (1950) 420-424; WAHL, J: Le personalisme de Mounier, en "Le Monde" 18.IV.1950. En realidad dicha obra de Mounier va dedicada a este objetivo: fijar la identidad y la distancia entre existencialismo y personalismo. La crítica a Sartre es dura y razonada; véase RICOEUR, P: Une philosophie personnaliste, en "Esprit" n.extr. 174 (1950) 860-887.
- (20).- Véase SARTRE, J.P: L'existentialisme est un humanisme, Ed. Nagel, Paris 1951, pág. 12: "Nous entendons par existentialisme une doctrine qui rende la vie humaine possible et qui para ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine. Le reproche essentiel qu'on nous fait, on le sait, c'est de mettre l'accent sur le mauvais côté de la vie humaine"; MOUNIER, M: Qu'est-ce que le personnalisme?, en "Oeuvres" III, pág. 236: "L'existentialisme peut a certains égards passer pour un équivalent du personnalisme"; LACROIX, J: Narxisme. Existentialisme. Personalisme, Paris 1962.

CAPITULO SEGUNDO

UNA REVOLUCION METAFISICA: EL PERSONALISMO DE E. MOUNIER

UNA REVOLUCION METAFISICA: EL PERSONALISMO DE MOUNIER

Como diremos más adelante, el personalismo no se entiende ni se comprende sin su historia, sin su evolución. Surge como necesidad concreta en la historia de la filosofía que es, al mismo tiempo, la historia del hombre. Queremos aludir en este capítulo, a las últimas motivaciones que pueden suponer una inspiración y un ambiente para Nedoncelle, y que están contenidas en la llamada revolución personalista que comienza con Mounier. Es una situación de crisis, en plural. Crisis, ante todo, moral, de hombres, de valores y crisis económica y social. Este aspecto crítico como circunstancia motivadora de la reacción lo recoge y lo formula, como decimos, Mounier. Una característica suya es haber comunicado con los hombres y con las necesidades de su tiempo o más bien de su generación. Su filosofía es una palabra dirigida a salvar el espíritu de su época. Es una filosofía pensada desde su tiempo y para su tiempo, sin renunciar, por ello, al carácter universal de toda filosofía.

La inestabilidad interior del hombre del siglo XX es una alusión constante en él. Por eso hablamos de revolución personalista dirigida a salvar no una situación, no una generación, ni siquiera una cultura o unos valores sino la persona y el espíritu humano que están por encima de todos los valores y culturas y generaciones y que son su fundamento.

"Rehacer el renacimiento" llama Mounier a su revolución personalista y comunitaria que desea situar más allá de cualquier crisis o circunstancia económica porque "sería groseramente antiespiritual poner el problema espiritual en función de una crisis sensible" (1). Por ello, tampoco hay que igualar a espiritualismo con revolución. La crisis del mundo mo-

dero es crisis espiritual, moral y lo demás son crisis derivadas. Dentro de esta situación de crisis espiritual-moral se alude al marxismo como intento de supresión de la conciencia y subjetividad antropológica y personal y hacerla derivar de la estructura socioeconómica: la conciencia-reflejo de las esclavitudes materiales, de intereses de clases, de la dialéctica de producción. Es absurdo querer trasladar a las fuerzas irracionales, económicas, el desarrollo de la historia sustituyendo la tesis del sujeto consciente por la pasión de lo irracional haciendo más difícil la comprensión. Esto en vez de ser evolución es involución y no revolución. Por el contrario, el espíritu es la causa de todo lo bueno y lo malo en la historia según la teoría agustiniana, cambiando así una imagen ontológica por la imagen ética del progreso y de historicidad. Por ello no hay más que un espíritu, una crisis: la del espíritu, la moral. Igualmente no hay más que una revolución: la moral, la revolución metafísica frente al desorden también metafísico de los valores. Crisis de ser y de deber ser y del para qué ser. El materialismo dialéctico marxista supone una inversión de los valores y necesita de una reacción espiritual consolidada en una metafísica de la persona y de la comunidad como valores cumbres del hombre para situar de nuevo la conciencia en el universo de las cosas. La arquitectura del espíritu es la necesidad de la cultura moderna. "Y cuando nosotros decimos el espíritu -grita Mounier- decimos el espíritu: no un reflejo biológico de justificación o una hipótesis de estructura o un algo sin sentido sino una realidad a la que nosotros damos una adhesión total que nos sobrepasa, nos penetra, nos compromete totalmente y nos trasciende" (2). Esta es la única revolución legítima, la del espíritu, la de los valores, la de la conciencia, la interior, la de la verdad, la del absoluto, en definitiva, como queda di-

cho, la revolución metafísica: orden del ser, orden del valer, orden del espíritu. A esto va dedicado el personalismo y en concreto nuestra visión dialéctica del hombre y su inserción en el mundo y en Dios. "En el primer plano de esta revolución están los problemas del hombre. Desbordado por la máquina, en división consigo mismo, desterrado de las patrias que hasta hace poco le sostenían. Minado por dentro y amenazado desde fuera. Es pues, preciso hablar del hombre" (3). Lo contrario de esta antropología metafísica que comienza por resituarse al hombre en su puesto frente a las cosas y frente a Dios, es el materialismo dialéctico, como renuncia al espíritu constituyente. Asir la existencia del hombre por su dimensión espiritual, personal, es ir en contra de toda la cultura moderna que se reafirma como un materialismo despersonalizador y desarrollado.

EL PERSONALISMO COMO RESPUESTA

Situada y planteada la necesidad de una revolución metafísica de los valores del espíritu como salida a la crisis del hombre y de la cultura actual, vamos a ocuparnos ahora, brevemente, del sentido que tiene el personalismo en sus autores en cuanto respuesta a esta interpelación. Ya hemos aludido a la motivación última: ser una alternativa de espíritu para la cultura europea a la altura del año 1.930. En este tiempo un grupo de jóvenes intelectuales franceses forman un movimiento y fundan una Revista "Esprit" (1.932) para profundizar en los valores espirituales de la existencia humana unificada. De él nacen otros grupos, como por ejemplo, "Troisième Force" que se convierte, en noviembre del 34, en "Front Social". También en París surge, en torno a Arnaud Dandien, "L'Ordre Nou -

veau" que colabora con "Esprit". Todos estos grupos conceden una primacía esencial al hombre en el ordenamiento del mundo y de la sociedad, y pueden ser llamados personalistas porque profesan una concepción radical -- del hombre como persona y como primer valor de la civilización a constituir. Su dirección política en aquellas circunstancias se concentra en -- el lema: ni a derechas (capitalismo) ni a izquierdas (comunismo) sino só lo el espíritu como inspiración de la acción en política, en economía, -- en filosofía, en moral. Esta es también la inspiración del movimiento -- "Communauté". Todos son grupos de "Esprit".

Como apuntábamos, este planteamiento radical y exigente del personalismo surge como respuesta a la alternativa siguiente:

- crisis marxista, crisis económica, crisis de estructura, revolución.
- crisis del hombre, crisis moral, cambio al hombre, la conciencia (4).

Frente a esta alternativa los personalistas adoptan una actitud de profundidad, no de neutralidad. No aceptan dicho planteamiento. Repiten una y otra vez que la crisis no es ni económica-estructural, solo, ni moral-espiritual, sino todo eso conjuntamente porque es crisis del espíritu. Y -- ese espíritu no hay que entenderle ni como quieren los materialistas ni como pretenden los espiritualistas mismos. Se necesita una nueva concepción total del hombre, que vaya no más a la derecha o más a la izquierda, sino sencillamente más allá de esa alternativa, superándola y trascendiéndola sin asumirla. Será una visión del mundo mucho más radical y transcendente a la vez. Significa purificar la noción de espíritu, de hombre, de persona de todas las manipulaciones, de todos los radicalismos extremos. Y esto no es hacer concesiones a la utopía, porque el espíritu y la conciencia no es nada utópico sino lo más concreto de la existencia y de

la experiencia. Igualmente la persona es la concentración o concrección del proyecto de vida y convivencia de todos los valores particulares y universales.

Esta postura se traslada al análisis de la crisis del mundo contemporáneo en términos personalistas: la crisis marxista y materialista sería la utopía de la masa y la fuerza colectiva como dialéctica histórica. Por ello, la crisis moral es también crisis del hombre individual, la utopía o vacío e indefinición del centro, del hombre-encarnado; pero seguiríamos en el régimen de las utopías. En cambio, lo que los autores de este grupo propugnan es el "realismo personalista". La fuerza progresiva de la historia no hay que ponerla en los centros de poder colectivo (económico, político, ideológico) estructuras, masas, fuerzas impersonales, socio-económicas, deshumanizadas. No vendrá de ahí el orden, la injusticia, la fraternidad, los valores morales, como un mesianismo de la tierra. El espíritu no puede nacer de algo inferior, ontológicamente; a él tiene -- que ser transformado por el concepto de individuo como supremo índice de la acción en la historia. Ni siquiera la educación globalizada en los ideales religiosos separables del mundo, subjetivos, abstractos e idealistas, pero siempre a nivel individual, serán capaces de salvar la tragedia de la civilización actual.

LA TRANSCENDENCIA COMO ALTERNATIVA

Ahora comienza, pues, la función del personalismo que no consiste en defender o proteger lo existente en la alternativa que hemos descrito sino

reivindicar y reinventar un orden existencial nuevo: ni lo individual ni lo colectivo sino lo trascendente, lo absoluto. Destruida la dialéctica o la oposición del planteamiento individuo-colectividad, instinto-conciencia, empírico-racional, la superación parece vislumbrarse en una filosofía del absoluto como referencia de los términos contradictorios anteriores. Sin esta referencia a la transcendencia lo personal se convierte en individualismo encubierto, subjetivismo y egoismo; y lo colectivo, tecnológico, económico, se convierte en opresión, en despersonalización de la iniciativa de la conciencia, en dictadura del dato, determinismo de la estructura social, imperativo de la eficacia y de la utilidad que ahoga la consistencia y determinación de los valores en sí mismos.

Este orden de la transcendencia tiene que conducirnos a una existencia - del absoluto personal, con nombre propio, existente e insistente, capaz de atraer a sí y por sí todas las fuerzas dialécticas, sirviendo de equilibrio y neutralización a todas las fuerzas, alternativas y contradicciones particulares, tanto de una parte, del humanismo, como del colectivismo y formalismo social. El compromiso con el absoluto en sentido personal es el único que puede devolver al hombre y a la sociedad sus justas dimensiones en la acción recíproca por construir una nueva civilización. Esto es lo que se espera y se propone el personalismo al cual no se le puede juzgar desde ninguna de las dos posturas dialécticas anteriores: - el personalismo no es un humanismo-idealismo ni es un socialismo-marxismo. Es, como el lector ya ha sospechado, la tercera vía se abre a la crisis del espíritu en el siglo XX, a la que hicimos referencia cuando colocábamos la característica fundamental de esta crisis en la noción e inteligencia del hombre-persona. Por eso mismo se comprende que la solución a este crisis no consiste en la reacción a la negación del concepto del-

hombre, afirmando lo absoluto del hombre singular. También esto ha llevado a Europa a una catástrofe, a una confrontación. Inversamente, la exaltación indefinida del hombre no se remedia negando al hombre y socializando las relaciones y reacciones humanas y objetivando las estructuras. Paralelamente, el cristianismo, la transcendencia no puede ser o equivaler a la negación de la inmanencia. Esta es la clásica acusación que se hace al pensamiento y a la cultura de la E. Media: la desaparición, por absorción, de la realidad humana y mundana bajo el fuerte sentido del absoluto, de lo eterno, de lo transcendente. Así como el error de la afirmación materialista moderna consiste en querer suprimir toda referencia a la transcendencia y negar dialecticamente cualquier representación ontológica y axiológica del absoluto personal y divino. Y todo ello en un clima científico, dialéctico, que supone el enfrentamiento entre nihilistas y existencialistas. Por eso Sartre identificando el ser con la nada se convierte en patrocinador involuntario de todas las contradicciones dialécticas actuales en el interior de la antropología, del humanismo.

ELEMENTOS PARA UN PERSONALISMO DEL FUTURO

Nos corresponde ahora afrontar la descripción del concepto de hombre que propugna el personalismo presente y que queda caracterizado como una revolución frente a la crisis del sentido antropológico y ético de hoy. -- Concepción que hemos designado y calificado como alternativa metafísica del humanismo actual.

De entrada, este personalismo del futuro no puede ser una pura y simple asunción de la filosofía clásica sobre la persona tal como sobrevive, por ejemplo, en la Escolástica. Es decir, la persona no puede definirse en función del individuo. Veremos este problema explícitamente tratado en Nedoncelle. El hombre persona no hay que entenderlo como algo aislado. La persona no es una realidad atómica, no hay que entenderlo como algo aislado, en-sí-mismado o incomunicado, monádico. Ontología y psicología de la persona tienen que ir unidas en la existencia de la misma: lo psicológico es la ventana, la experiencia de lo metafísico. No se puede fundar el personalismo en base al aislamiento e incomunicación y huida del hombre con relación al mundo y con los demás seres personales.

En este segundo aspecto, la persona como apertura, su dimensión intersubjetiva, es donde ha insistido la obra de Nedoncelle. Se trata, como dirá repetidamente, de compensar ~~en~~ el individualismo del "cogito" con el "nosotros" colegial, comunitario. El ser y la existencia deberá ser compartido. El en-sí no se identifica, como en otros autores, con el para-sí, sino con el para-otro, con la entrega, apertura, donación y reciprocidad del proyecto de existencia personal del hombre que tiene como experiencia fundamental el amor: "El hombre personal no es un hombre aislado, sino que es un hombre rodeado, arrastrado, llamado. Este es el gran pecado de Occidente: estar peligrosamente alejado de esta verdad primera" (5).

Por tanto la conciencia de la persona es inseparable del sentirse a sí misma comunicada. Por el mismo acto ontológico por el que se siente persona y se constituye como tal, tiene que sentirse comunicada y relacionada ontológicamente con el mundo y con los demás. No hay yo sin un no-yo=separable de su relación misma: ella "es" comunicación de existencia y -

promoción de otra, dirá Nedoncelle. Aquí es donde podríamos decir que el personalismo es un existencialismo. La persona es una existencia concreta en relación. Ella se hace en la comunicación.

En esta relación múltiple que es la persona adquiere una significación - especial su relación con la transcendencia, con lo absoluto como la "cuarta dimensión". El punto de apoyo e inserción de esta apertura de la persona a lo transcendente es la conciencia entendida en un sentido ontológico y religioso. Ello tiene un precedente en la tradición cristiana de occidente que es el espacio cultural donde se ha conservado y transmitido el personalismo, como tendremos ocasión de ver más adelante. Concretamente, ya San Agustín hablaba de una realidad pre-consciente, ontológica, - innata y connatural, que él ya designa con el vocablo de "memoria" y que es una capacidad obediencial, intencional diría Scheler o Brentano, mediante la cual el hombre se realiza su comunicación también ontológica - con lo religioso y con Dios (6). Ello supone un estadio metafísico para la inauguración y el asiento antropológico de los valores. La intencionalidad de Max Scheler tiene su lugar y su función aquí: en la valencia del espíritu del hombre para percibir y dialogar con lo transcendente y lo - divino, por mucho que la teología protestante, el mismo Hegel y Kierkegaard hayan insistido en la incapacidad negativa y en la ruptura o escisión radical que hay en el hombre para el conocimiento y el diálogo de la fe en Dios, por lo que Dios se presenta y ausenta al hombre resultando el - desconocido, el totalmente otro. Este esquema teológico no resiste un -- análisis metafísico ni fenomenológico, puesto que si el hombre es capaz de percibir que Dios es el absolutamente "otro" es ya un proceso personal, indicativo de un yo de conciencia religiosa y participación personal.

El personalismo, aunque parezca demasiado simple, confiesa que el hombre es teo-morfo (7). Ello no nos llevará a identificarlo ingenuamente con el cristianismo, aunque tengan muchas coincidencias. Y una de ellas es esta: el personalismo es una teoría del hombre religioso, no es un ateísmo. A todo esto nos hemos referido cuando, iniciando nuestro estudio, hemos planteado y sometido la antropología dialéctica y personalista a la metodología transcendental como predominante en la filosofía de hoy. No porque la fenomenología agote y exprese el contenido y las afirmaciones del personalismo sino porque le sirve de marco metodológico adecuado.

Esta unión interna que la filosofía actual descubre entre la conciencia (de algo) y el reino de los valores trascendentes del espíritu es el que niegan las filosofías marxistas y afines, con carácter de materialismo científico, al asimilar la conciencia con los horizontes materialistas del mundo y de la existencia. Un autor español escribe: "La tesis que -- voy a defender en este ensayo es la siguiente: la conciencia filosófica, considerada como peculiar determinación histórica de la conciencia crítica, es solidaria del materialismo" (8). Evidentemente, estos autores materialistas no parten o no quieren partir de un modelo histórico, filosófico, positivo de conciencia y la entienden en un sentido dialéctico, -- que quiere ser científico: la conciencia económica, que llaman también -- histórica.

Como contraposición a este análisis personalista de la realidad y de la conciencia los filósofos de la persona describen la situación absurda de un mundo cerrado e incomunicado, incluso hostil al concepto de transcendencia; de ahí el concepto existencial de angustia, desesperación, abandono y condenación. Por ello, el personalismo no es existencialismo por-

que defiende un modelo de hombre muy distinto a algunos existencialistas. En cambio, el sentido cristiano de la persona muestra y demuestra al hombre como un ser llamado, convocado a la relación y unión con lo absoluto, con Dios, y a través de El con los demás. Porque todo lo que "personaliza" une y "universaliza". Estos dos conceptos de la metafísica persona -- lista serán objeto de mucha atención en nuestra segunda parte: cuanto -- más concreto y personal es el yo, más universal y comunicado se encuentra. El concepto de persona pasa a proporcionar una base para el concepto y la realidad de la personificación. El hombre y la persona como proceso a -- construir diariamente en contacto, en dialogo con los demás, incluido -- Dios. Por ello se ha denominado a esta antropología con el adjetivo "dia lógica" sobre todo el pensamiento de M. Buber con la antropología del yo tu y que en Nedoncelle adoptará la denominación de antropología de la intersubjetividad o del amor o comunicación recíproca de las conciencias.

De todo ello se sigue un gran respeto por el proyecto de hombre que debe dejar igualmente cualquier tipo de totalitarismo, incluido el de la co -- lectividad, el de la sociedad, el de la estructura-ambiente. El hombre -- que defiende esta filosofía vivirá su proyecto de personificación desde -- la libertad como capacidad creadora de sí mismo frente al absoluto. Desde la libertad personal se acometerá la entrega a los demás.

Esta concepción de la persona como dinamismo abierto nos conduce a una -- filosofía de los valores trascendentes. Por tanto, otro aspecto del personalismo es la explicación de los valores en relación con el ser y con el absoluto, pero no dejando a la persona fuera del mundo axiológico sino haciéndola su centro.

La interioridad-autonomía-libertad-derivada de pertenecer a un mundo jerárquico de ser y valor es otra característica del personalismo que queremos estudiar y que estamos abriendo. Interioridad y transcendencia - de los valores, autonomía y dependencia, valor y libertad, creación y derivación serán dimensiones e indicadores constantes en la antropología filosófica del personalismo de hoy.

Así pues, la metafísica de la persona se desplaza y se despliega hacia - otras zonas de reflexión dando así origen a otros tantos centros de interés para la conciencia o razón antropológica, para el logos personalista como pueden ser: el mundo, los demás, Dios. Donde hay un yo hay un mundo (Heidegger, Merleau-Ponty) hay un Dios (personalismo, cristianismo). El personalismo, está concluido, aparece como una visión de la persona, una visión del mundo y una visión de Dios. He ahí el programa para una antropología filosófica dividida en otras tantas parcelas: antropología, religión y ética de la inserción del hombre en el ser, en el ser propio y en el ser de los demás. Solo desde la ontología, desde el ser, como quería Heidegger, se puede intentar con éxito un ascenso a la antropología, al humanismo.

ENTRE MATERIALISMO Y ESPIRITUALISMO

Todo esto que venimos diciendo se trata, en definitiva, de rescatar la imagen histórica del hombre de la tensión y el debate actual en que se encuentra. Por una parte la absorción ejercida por el materialismo (marxismo) como disolución dialéctica de la persona; y por la otra, un exceso de espiritualismo que significaría, igualmente, la supresión del contor-

no real y las dimensiones vivientes de la persona que sería volatilizadas en aras de unas dimensiones abstractas del humanismo.

El materialismo como tentación actual y peligro real para la civilización personalista hay que identificarlo con ciertos postulados de la cultura tecnológica; el mecanicismo en las relaciones humanas; la manipulación de la conciencia como acto libre para dirigirla a decisiones fijas y previas; la deshumanización de los sentimientos en el interior de la persona y de instituciones representativas de lo personal y familiar; la utilización de fuerzas e instancias sociales y estructurales como medio para invadir y determinar las conciencias individuales; la masificación de sentimientos y reacciones; la explotación de deseos y aspiraciones individuales para conseguir ganancias; la presión y dirección constantemente ejercida sobre la libertad procedente de formas de vida y convivencia masificadas; la dictadura de las masas-ambiente y formas convencionales frente a la opción personal, secreta, libre e intransferible de las conciencias; la atracción totalitaria y arrolladora del poder bajo cualquiera de sus formas y expresiones; la planificación y previsión colectiva y mecánica de las decisiones del hombre; las esclavitudes y sometimiento hacia los nuevos "amos" de la idea y de la cultura y otras tantas y tantas alienaciones del espíritu, sustituyendo su fuerza por otras fuerzas e impulsos objetivos, colectivos, experimentales y pulsionales. Todas estas son las manifestaciones de ese poder impersonal que acecha a la conciencia. El vértice pseudo-científico de este materialismo está en aquella convicción que hace derivar la conciencia subjetiva, con su campo de libertad y decisión, de las condiciones externas económicas y sociales, lo que entendemos todos como materialismo dialéctico que aplicado a la historia da como resultado la interpretación dialéctica de la historia -

misma. La persona, por consiguiente, no es ninguna realidad original sino originada y derivada de la historia, de la dialéctica concreta, del compromiso con la realidad de producción, sometida a una ontología precedente que la suprime, elimina y aliena.

Parece igualmente cierto que la concepción espiritualista de la persona, partiendo del platonismo histórico, recogida y continuada por el cristianismo y presente en la E. Media, ha desfigurado y exagerado el carácter abstracto y desreal del hombre concreto (9). Sin embargo no se puede acusar al cristianismo de espiritualismo en sentido de inhibición ante las realidades materiales. El fue, como vimos refiriéndonos a Ortega, el defensor de la idea integral de persona (10) y de la realidad material del mundo y del cuerpo, de la libertad, de la vida y de la existencia social. El se preocupó de fundamentar y de resaltar la igualdad social entre los hombres, la dignidad del individuo luchando contra la esclavitud en el Imperio romano. No se puede, sin embargo, pretender que el cristianismo sea el introductor y el responsable histórico del idealismo-espiritualismo como abandono del mundo. La separación y distinción entre sujeto-conciencia-persona-espíritu por una parte y el mundo-cosa-cuerpo-realidad por otra es la mejor salvaguarda del orden personal: no confundir al hombre con el mundo (y el marxismo los confunde dialécticamente) es la mejor forma de servir y desarrollar una filosofía auténtica de la persona. Por otro lado, nunca el cristianismo ha identificado la persona con el alma-espíritu en una antropología de composición, aunque se pueda decir que la realidad espiritual del hombre es lo que más se aproxima a su esencia personal. Para el cristianismo, descubridor, como queda dicho, de la noción de sujeto-persona-yo siguen válidas las expresiones de la antropología agustiniana, la más representativa de lo que decimos: Yo no soy --

uno en la mente y otro en la carne. Entonces ¿qué? Yo soy único: porque yo entero estoy en la mente y todo yo estoy en la carne. Por tanto, no son dos naturalezas contrarias sino que, de una y otra naturaleza, un solo hombre (11). Todo esto, es decir, la unidad del compuesto humano a través de la superación del dualismo griego de cuerpo-alma mediante la aportación de la categoría persona constituirá una gran convicción y preocupación en el personalismo de Mounier y de Nedoncelle, según comprobaremos más adelante.

No hay inconveniente en aceptar y consignar aquí las palabras de Mounier enjuiciando la postura cristiana frente al cuerpo en la Edad Media: "Todo el cristianismo medieval -dice- y postmedieval está, ciertamente, penetrado por un cierto olor maniqueo que anatematiza el cuerpo y la materia como tales. Pero esto es una tradición que ha recibido de la antigüedad, más platónica y plotiniana que cristiana... Jamás ha recibido una consagración teológica" (12).

La opción espiritual por la conciencia, por el hombre-espíritu que supone el cristianismo de nuestros días, de la modernidad y de la contemporaneidad, está lo suficientemente compensada por una teoría de la persona encarnada y de la co-sistencia y autonomía ontológica de las realidades objetivas. Ello tendrá un reflejo en la teoría del cuerpo, del yo que emprende la fenomenología cristiana desde Marcel, Scheler, hasta el personalismo. La interioridad de la conciencia no se opone a su mundanidad y corporeidad. Pero no se puede identificar frívolamente la conciencia con su entorno ni con su contenido. La estructura transcendental de las relaciones hombre-mundo no puede ser equivalente a una confusión; unión sí, identificación no; la separación no lleva consigo la distinción. Dos co-

sas pueden ser distintas aunque no estén separadas. La conciencia, el hombre no puede ser producto de la realidad material, económica, histórica. La familiaridad y solidaridad persona-materia no equivale a su identificación y dependencia ontológica y mucho menos a su generación recíproca. Por tanto, lo que el personalismo intenta rechazar es el planteamiento de la alternativa: o espiritualismo o materialismo que utiliza el marxismo para hacer su análisis de la historia del pensamiento cristiano. Ni el espiritualismo cristiano debe renunciar a dar cuenta de las posibilidades y elementos materiales, mundanos, sociales, estructurales de la persona y de la conciencia, ni el materialismo dialéctico deberá ser la negación absoluta, radical y sistemática de la transcendencia del sujeto y su superioridad o identidad espiritual e inmortal. Las estructuras concretas, económicas, históricas y sociales condicionan la conciencia pero no la crean ni la determinan inicialmente en su ser espiritual, libre y autónomo. Ni siquiera la dialéctica puede entenderse en un sentido exclusivo o excluyente sino circular e integrante. La decisión, la iniciativa sobre la materia, el mundo, la economía, las fuerzas naturales siempre la tendrá el hombre, la libertad, la persona y la conciencia en definitiva. El hombre no puede renunciar a la metafísica del espíritu que le constituye en principio y centro de los procesos que recaen sobre la materia y su entorno.

Por todo ello, necesitamos una filosofía de los límites del materialismo y del espiritualismo. Hasta dónde el hombre es manipulado por la realidad y desde dónde el hombre, el espíritu comienza a ser productor y creador del mundo, de la técnica, de la naturaleza y del arte. He aquí la necesidad actual de una antropología. El personalismo se ofrece como una respuesta válida. De hecho, la categoría metafísica de la persona puede ser

vir hoy de espacio de reconciliación para muchas tendencias opuestas a - la hora de interpretar la historia de las ideas sobre el hombre: espiritualismo, materialismos, socialismos, estructuralismos, cristianismos: - todos hablan de la persona, todos pretenden ser humanismos y antropolo - gías. Pensamos que la antropología puede ser muy bien la voz y la alian - za de esta fraternidad existente en las culturas modernas. El hombre pue - de ser muy bien el momento convergente del diálogo intercientífico e in - terdisciplinar que, sin renunciar a la identidad propia de cada ciencia, se puede establecer entre ellas.

MOUNIER: PERSONALISMO INTEGRAL

Pasamos ahora a desarrollar, brevemente, el proyecto personalista de Mou - nier que sirve como marco de inspiración para el resto de los autores de idéntica denominación. Su autor lo propone como un "manifiesto", como un programa, como un desafío a la crisis que hemos descrito más arriba y -- que nos llevaba a adoptar una postura de equilibrio: ni espiritualismo - irresponsable del mundo ni materialismo totalitario y negador de la con - ciencia como dato antropológico preferente. El personalismo no será una = teocracia, pero tampoco el materialismo deberá ser una pasión por la ac - ción o una dictadura de lo irracional como interpretación de la existen - cia y mundanidad del hombre.

a) Líneas de partida:

Para esta labor de determinación de los contenidos mínimos del personalis - mo actual en cuanto sucesión coherentes de afirmaciones antropológicas,

haremos uso constante de las ideas de Mounier identificándonos con su propósito de organizar una filosofía que ponga de relieve la grandeza y valor de la persona como análisis de toda la realidad, en esta hora de civilización vacía e inhumana. Para ello no hay otra opción que desarrollar una antropología metafísica, o una ontología personalista, como gustará de decir Nedoncelle, y que será objeto de nuestro tratamiento en la segunda parte del trabajo.

Esta hermenéutica de la persona tiene tres tiempos: un punto de partida, una metodología y unas conclusiones como resultado.

El planteamiento inicial es una emergencia metafísica de la persona, siguiendo las indicaciones de Heidegger: el ser del hombre es algo solamente constatable y definible a la luz del ser en general. Por ello, decíamos en la introducción, todo humanismo es o se hace desde la metafísica: el puesto del hombre en el ser, para pasar al ser del hombre, o sea, al puesto del ser en el hombre. La metodología del personalismo de Mounier y sus seguidores es la fenomenología trascendental a la que ya hemos aludido. Es cierto que no es el modelo husserliano sino la fenomenología de Scheler que no es más que una corrección o complemento de la de Husserl, enriquecida con elementos voluntaristas, éticos, personalistas, religiosos, etc. Y el resultado conclusivo de este personalismo es un proyecto completo de la persona que abarca desde su condición carnal y mundana, pasando por la experiencia psicológica para llegar hasta el universo trascendente, religioso y ético del espíritu, de la conciencia como apertura al absoluto personal de Dios. Sólo así se pueden comprender las condiciones metafísicas de una civilización de la persona y para la persona, a la que esta filosofía quiere servir. El orden de la persona, piensan, de

berá estar fuertemente fundado en los principios de ser, verdad, bien, - para que el universo de la persona funde, a su vez, el orden religioso y moral derivado.

Esta actitud metodológica y transcendental de acceso a la persona y a su entorno tiene que estar igualmente lejos de lo que hoy se llama, desde - Mannheim, ideología. La ideología como pretensión de medir y fijar la -- ~~ideología como pretensión de medir y fijar la~~ realidad histórica partiendo de unos supuestos teóricos previamente fijados, sometiendo aquella -- realidad a las exigencias previas de éstos no haría ningún servicio al - personalismo. La filosofía de la persona es distinto a una estorsión ideo lógico de la realidad histórica y se sitúa a nivel de realismo personal, es decir, asumir la persona como la realidad-base. Es una incorporación del ser a la verdad, para que ésta sea verdad de algo y no sólo verdad= en sí y de sí. Es, en otras palabras, la lectura de la realidad y de la historia dejándose dictar por ella sus conclusiones. Por tanto, el personalismo quiere superar cualquier acusación de sistema, aunque no rehuya la sistematización. Pero sus afirmaciones tienen a la realidad (no - al sistema) como origen y centro de referencia. Son en definitiva, filosofía, o sea, una responsabilidad sobre la verdad y no sobre la idea o - ideología como sucedáneo de la verdad. No es, por consiguiente, la fidelidad a una idea, a una doctrina lo que define el talante metafísico y= fenomenológico del personalismo, como veremos (13).

El totalitarismo de la idea frente a la atracción de la verdad, puede - ser también ejercido en forma de una visión moralizante, sublimadora, - de la historia. Una interpretación de la realidad personal exclusivamente hecha para poner de relieve unos valores determinados, aunque sean -

los morales, carecería también de autenticidad en orden a la verdad del personalismo. Fijar un orden axiológico previo y querer acomodar a él -- las fuerzas y la dialéctica de la historia, ignorando otras realidades, sería otra forma de infidelidad filosófica ante la verdad. Los person - listas deben poner su objetivo en dar "una respuesta metafísica a un ape - lo también metafísico" (14) sin creer que la crisis de nuestro tiempo -- sea sólo económica o política: es crisis de conciencia del ser de la per - sona; y es crisis del hombre y sus relaciones dialécticas con la natura - leza y el absoluto.

b) Presupuestos negativos:

Según hemos insinuado repetidamente, el personalismo de Mounier nace de un análisis crítico de la cultura actual. Estos rasgos negativos de la - conciencia del sujeto, de la persona, pueden ser reconstruidos así:

Se alude, en primer lugar, a una significación individualista peyorativa de la modernidad, abusando, quizá del sentido y dignidad que tiene la -- persona concreta, su mundo de valores, necesidades, aspiraciones, dera - chos para el cristianismo. Se alude también a otra motivación para justi - ficar el culto al individuo, al singular. La Edad Media hacía desapare - cer la importancia del hombre, singular y colectivamente tomado, frente al gran relieve adquirido por la realidad teologal. Como reacción a este espíritu de la medievallidad tenemos el Renacimiento como reivindicación de lo individual y humano frente a lo abstracto y teológico; del espíri - tu concreto frente a lo social, lo absoluto y colectivo. Todo ello culmi - nará en la proclamación de las libertades individuales y en la soberanía de las personas que se ha ido profundizando desde la revolución francesa

hasta nuestros días.

Pero este individualismo como categoría-marco para entender las afirmaciones sobre el hombre en la cultura moderna postcristiana no significa, todavía, personificación o dignificación. Más claramente: personalismo filosófico no equivale a individualismo jurídico y organizativo. "El individualismo -dice Mounier- es una decadencia del individuo, antes de ser un aislamiento del individuo; él ha aislado a los hombres en la medida en que les ha envilecido" (15). Libertades individuales no son todavía libertades personales, por la sencilla razón de que, en filosofía, la persona no se identifica ni agota con la noción de individuo.

Así llegamos al segundo punto de partida negativo. El dato siguiente es la constatación de una crisis de lo individual en manos de una civilización del hastío, de la técnica, del consumo, de la producción, de los valores de utilidad y eficacia individual y lineal, que han creado un espíritu del poder asociado a los medios adquisitivos. La autenticidad de la persona y la verificación de su valor ya no se realiza en los horizontes del espíritu sino en los de productividad y eficacia material. ¿Cuál es el valor último de la acción y de la entrega del individuo hoy? Las aspiraciones se socializan; los estímulos se desplazan de lo personal a los intereses colectivos. El sujeto individual como anuncio de la persona se diluye en las formas de masificación moderna. La persona y la conciencia se instrumentalizan y se convierten en un centro asociado de presiones del grupo, en solidaridad mecánica, no espiritual, con los demás. Lo importante es llegar a unos resultados sociales, políticos, económicos, legales. Se busca sólo la eficacia final y material, por sí misma, sin la existencia intermedia de una ética de lo concreto, una moral de la pro -

porción de valores e intereses, una salvaguarda de lo personal. Otro - elemento negativo de la imagen del hombre en la modernidad que el personalismo quiere corregir, es el exceso de inhibición espiritualista frente al mundo, concibiendo los dos órdenes, espíritu-materia como separables= y sin ninguna interacción. El personalismo de Mounier supone una valoración idéntica de los peligros: tanto del espíritu aislado de la realidad como de la realidad vacía de espíritu. Y su espíritu reconciliador va destinado a fijar los términos de un planteamiento recíproco entre estas dos fuerzas del hombre: pensamiento e instinto; claridad y fuerza; idea y acción; sentido y posición; programación y realización; propósito y ejecución. Visión espiritual del mundo y de la historia o análisis materialista de los procesos intramundanos pueden ser dos errores de idénticas consecuencias.

Durante algún tiempo se pensó que la crisis del individuo y la crisis - del espiritualismo podrían remediarse con el fortalecimiento del sentido comunitario de la persona. La obsesión por el espíritu podría equilibrarse con la conciencia de solidaridad y de grupo, formando así un espíritu común, una unidad de sentimientos. Pero también esto ha degenerado en colectivismo y socialización de lo personal, homologación en serie de hombres, sentimientos, intereses y aspiraciones. Y esto tampoco es dignificación de la libertad personal. Pero también este ensayo de antropología comunitaria que el cristianismo ha alentado con su doctrina sobre la fraternidad, la caridad, la igualdad, etc. ha degenerado en estructuras suprapersonales, desprovistas de humanismo, anteriores a la persona, incapaces de salvaguardarla y fortalecerla. En ocasiones, esta cultura comunitaria se convierte en un culto a la abstracción jurídica, insistencia= en las formas y esquemas colectivos que nada dicen a la persona concreta.

La idea de libertad sustraída de su nivel individual y trasladada a las dimensiones sociales de la existencia se convierte a su vez, en una falsa libertad, o sea, verdadera esclavitud de la persona a las estructuras generales (16). La comunidad como perfil exterior de la persona y suma material de ellas no ha servido para profundizar la conciencia de libertad y dignidad en nuestra cultura. La comunidad como fuerza que ahoga la persona no es progreso de convivencia ni proyecto de humanización de la existencia. Tampoco la sustitución del poder del espíritu por el espíritu de poder (nacionalismo, autoridad, dictaduras) ha beneficiado al intento de definir y proteger al hombre-persona. Pensemos en las circunstancias de Europa en estos años en que escribe Mounier. Porque en la concepción de su personalismo, a parte de razones internas de la historia del pensamiento, influyen también las circunstancias socio-políticas y la configuración de la vida pública en 1.930.

c) Antropología marxista:

El personalismo se comprende mejor como afirmación antimarxista. No sería exagerado decir que es el reverso de la antropología propugnada por el marxismo como ausencia de toda antropología; porque el marxismo, igual que decíamos del existencialismo, no es humanismo. Su humanismo consiste en no tener humanismo.

Y no es que el personalismo sea, en las intenciones de sus autores y fundadores, antimarxista, en sentido clásico. No tiene como finalidad construir un sistema sobre la persona que sea la réplica exacta a la visión del mundo dada por el marxismo. Otra cosa es que el personalismo, construído sin intenciones polémicas frente al marxismo, dé como resultado un ex

perimento de hombre radicalmente opuesto al materialismo marxista. Tampoco importa que lo sea porque reduciría su validez a una función negativa y defensiva. La filosofía personalista supone un análisis metafísico del hombre, que no tiene el marxismo, pero que va mucho más allá de los puntos negados por éste. La antropología personalista lleva la iniciativa de una concepción del hombre superadora de las interpretaciones parciales. El personalismo no tiene un régimen, o un lenguaje, o una inspiración defensiva, sino constructivo y alentador y receptor de los valores permanentes del espíritu, tal como se reflejan en la historia, cualquiera que sea el sistema negador de turno.

Pero efectivamente, se constata una oposición interna entre personalismo y marxismo, en el sentido de que aquel se considera heredero de la tradición cristiano-occidental en torno a la persona, mientras que el marxismo, precisamente por ser negación del valor transcendente de la persona, se sitúa como corriente cultural al margen de la gran vocación espiritualista. Es por tanto, una contra-corriente, una contra-cultura. Por ello, puede decir con seguridad Mounier: "El personalismo es el solo terreno sobre el que puede entablarse un combate honesto y eficaz contra el marxismo" (17). Pero esto no puede entenderse en el sentido de atribuir al personalismo una militancia en o en nombre del capitalismo. El personalismo no es la filosofía "mandada" por el capital o pagada por ella. En cambio, el marxismo sí que se convierte en el "amo" de ciertas filosofías actuales. Al margen de esto, el lector sabe que hemos aludido a cómo rechaza Mounier este planteamiento de su filosofía como alternativa y como mediadora en la crisis y sobre todo en la lucha del espíritu.

Para comenzar a comprender cómo el marxismo puede ser categoría negativa de fonde para resaltar el valor del personalismo, hay que aludir a la -- falta de antropología, o sea de humanismo en este caso, dentro del mar - xismo clásico, del marxismo-leninismo. Cuando Mounier vive y escribe no= le habían asaltado al marxismo estas ansias de modernización que tiene -- hoy con el eurocomunismo o el socialismo de rostro humano, o el llamado= compromiso histórico como forma de diálogo cultural y político de los -- marxistas con sus vecinos y aliados. En el proyecto primitivo del materia lismo dialéctico no parece haber lugar para el hombre concreto. Esto a -- pesar de las variaciones que ha habido en la interpretación misma de Marx (18) aunque actualmente hay que reconocer una evolución real en sentido= humanista. La persona humana no se convierte nunca para el marxismo en -- principio de interpretación, ni del orden histórico, ni del orden ontol^ó gico ni del orden dialéctico. El hombre viene a ser, junto con su con - ciencia, el reflejo de la infraestructura económica y no una ontología -- original y originante. Nedoncelle también hablará de una conciencia-deri vada en el hombre. Pero para nosotros, el hombre derivado, el hombre re- flejo, el hombre-imagen lo es en sentido de la creación. El hombre es -- creado por Dios. El yo del hombre es derivación del yo divino. La crea - ción que es un concepto típicamente cristiano es lo más opuesto al huma- nismo que se autodefine como marxista. El hombre derivado de la historia como lucha y fuerza de producción no adquiere un volumen ni magnitud me- tafísica, espiritual o religiosa, ni se constituye como centro autónomo= de una energía dialéctica creadora y ordenadora de todo lo infrapersonal o impersonal. Cuando analizábamos la filosofía francesa, recordará el -- lector, aludíamos a la filosofía del espíritu y decíamos que era una fi- losofía concreta, porque lo más concreto es el espíritu. En marxismo, en

en cambio, lo más concreto, el dato, el hombre, es la realidad económica, el acto de producción. Así es imposible la rehabilitación del concepto -- de hombre-persona y relación al absoluto, con todas las consecuencias -- que de ahí se derivan en orden a establecer la consistencia de los valores. En definitiva, nos parece que el marxismo es la negación y supresión dialéctica del orden personal al cual el hombre-conciencia le sirve de -- soporte y origen. A la desaparición del concepto singular de hombre, de= "este" hombre o de un "yo" y "tu" concreto y completo le sigue, en el -- marxismo, la identificación del hombre con la naturaleza, con la masa -- (el hombre-especie) dando como resultado la imagen del hombre-fuerza, el hombre-trabajo, hombre-producción, hombre-económico. No hay base antropo lógica donde asentar los valores del sujeto, de la conciencia, del espí= ritu de lo trascendente o del religioso personal. La antropología dia= léctica en el marxismo es sólo dialéctica, no antropología. Incluso un -- existencialista como Sartre, cuando se trata de probar que el existencia= lismo es un humanismo se ve en la obligación de afirmar previamente que= el materialismo no es capaz de fundar el reino de la subjetividad y de -- los valores (19). Que el materialismo no es un humanismo.

Se puede también aceptar que el marxismo ofrece una cierta imagen del -- hombre, pero el hombre ya fruto de la historia y de la infraestructura -- económica. No es un hombre sujeto de la realidad sino resultado de ella, subordinado a la realidad misma. El hombre sigue la misma suerte que to= do el orden espiritual del que forma parte. Y todo ello centrado en la -- falsa noción de realismo. Para el espiritualismo y los filosofías ideol= ogías clásicas lo más real es el espíritu, pero para el marxismo, que -- no niega el orden de la realidad y que por tanto es también un realismo,

dicha realidad base es el materialismo. Por ello el materialismo marxista no es la negación de cualquier planteamiento real de la historia y de la existencia antropológica, sino la reducción materialista de cualquier realidad, incluido el espíritu (20). No es el materialismo el monopolio de una explicación de la realidad: también el espiritualismo es una realidad y un realismo. Por ello, todo intento de definir el orden del espíritu mediante la acusación ideológica e identificar espiritualismo con - - idealismo es efecto de la obsesión materialista del marxismo que le incapacita para comprender el realismo del espíritu. Porque también el espíritu tiene su realidad, su acción, su dialéctica, su historia, su progreso, su capacidad creadora. La adjetivación materialista del humanismo es la negación del humanismo mismo, su ausencia, porque o se funda en el espíritu o no es humanismo. Por eso, el carácter antimarxista del personalismo no le viene por ser tal personalismo sino por estar adscrito a la esfera de influencia de filosofías idealistas, pero que el idealismo es, mediante el espíritu, el más realista de los sistemas filosóficos.

Cuando el marxismo se levanta como crítica a un humanismo burgués, que - ellos llaman espiritualista, que ha manipulado la idea y la imagen del - hombre, no se da cuenta que él, a su vez, está cayendo en lo que critica porque ofrece una visión unilateral y parcial del humanismo único, existente en el pasado, de tal manera que si el hombre burgués es un hombre manipulado, utilizado, pagado, también el hombre marxista es una antropología troncada, falsificada, alienada. El hombre material no es el hombre real. Ya lo hemos consignado más arriba: el error antropológico del marxismo consiste en identificar materialismo con realismo y espiritualismo con idealismo. De tal modo que la filosofía marxista del hombre es una - antropología sin persona o contra la persona, lo cual es, para nosotros,

ausencia de antropología. Mucho más si pensamos que el centro de la persona, y por tanto del humanismo, es Dios. Al ser el marxismo un ateísmo tampoco puede ser un humanismo, una teoría integral del hombre. Se habla incluso de una incompatibilidad epistemológica y hermenéutica entre marxismo y antropología (21). Para decirlo más técnicamente, el marxismo no ofrece ninguna alternativa para el hombre, para la persona (22) como reconocen los marxistas mismos cuando han evolucionado hacia posturas más próximas y acordes con la filosofía real de occidente. Esta filosofía -- real es el humanismo histórico, la antropología personalista del espíritu y de la conciencia. Esta es, en definitiva, la confrontación, personalismo marxismo.

EL PROYECTO PERSONALISTA EN LA ACTUALIDAD

Después de este recorrido por el "espíritu" del personalismo y sus centros de interés que actúan como centros de inspiración, vamos a ofrecer las líneas generales de lo que es un proyecto personalista hoy y que sirve de estatuto para toda filosofía que se adjetive como tal. Lógicamente el personalismo no se queda en la contemplación de sí mismo, ni en la -- justificación de sus postulados, sino que aspira a configurar toda la -- cultura y la civilización moderna que encuentre a su alrededor. Por ello creemos que el personalismo, siendo una filosofía y no un sistema, es -- una forma de interpretar el mundo moderno. Vamos a ofrecer los puntos -- fundamentales en que se apoya esta cosmovisión de la que el hombre es el centro animador.

1. Por la vocación metafísica que tiene hoy la reflexión sobre el espíritu, todo personalismo comienza por asumir una descripción definición de la realidad de la persona para hacerla capaz de soportar una concepción del mundo, de los valores, de la moral, de la religión, de la transcen - dencia, de la historia, de la comunidad, de la libertad, etc. igualmente metafísica. Por tanto, la primera tarea que tiene ante sí un ensayo personalista es la clarificación y delimitación ontológica de la persona. A esto dedicaremos la primera parte de nuestra antropología dialéctica: el estatuto metafísico de la persona en Nedoncelle. Nos situamos así en plena exigencia del método personalista: el tratamiento metafísico del problema de la persona.

Por ello, la primera cuestión consiste en saber qué es lo esencial de la persona. Veamos cómo la define Mounier: "Una persona es un ser espiri - tual constituido como tal por una forma de subsistencia e independencia en su ser. Mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos mediante un compromiso responsable y una constante conversión; ella (la persona) unifica así toda su actividad en la libertad y desarrollo, además, a base de actos - creadores la singularidad de su vocación" (23). Desde esta descripción - más que definición, se comprende el programa personalista que, como se ve, abarca el orden metafísico de la persona en su más pura tradición desde Boecio (subsistencia e independencia en el ser) su apertura al orden moral de los valores, incorporados, mediante la libertad, al quehacer personal; y todo ello en un sentido dinámico y creador, con vocación exis - tencial, de tal forma que la persona no es algo estático, hecho o parado sino que "se hace" constantemente desde dentro, desde el interior de su

ser, históricamente, libremente, vocacionalmente, responsablemente. Son otros tantos aspectos existenciales y concretos de la moderna noción de persona. La persona como creación de la libertad, aunque tengamos que fijar la esencia derivada de esa libertad. El personalismo es pues, un humanismo porque parte del hombre para definir la persona, no parte sólo de la subsistencia abstracta. En una enumeración sucesiva, con un mínimo de conexión lineal, estos son los temas de competencia del personalismo actual: individuo-persona; ser, relación, comunicación, singularidad, creación, integración, vocación, libertad, decisión, autonomía, compromiso, singularidad, valores, comunidad, nosotros, absoluto, Dios.

2. Pero esta metafísica de la persona no es algo cerrado y extasiado en el "sí mismo" de ella sino que tiene que servir para organizar una visión e interpretación tanto del universo personal como del impersonal. Aunque como veremos en Nedoncelle, no existe más que un mundo real: el personal, en el cual todo lo que no sea persona será pre-personal, infra-personal o supra-personal, pero no hay realidad que no esté relacionada con la persona. Por tanto no hay mundo impersonal propiamente dicho; la persona es la única realidad que mide el universo real. La persona forma parte de un universo real, pero ella a su vez, es la parte más real del mundo. Aquí comienza la antropología dialéctica como un intento de salir desde la persona al encuentro de toda realidad:

- Identidad, asimilación y diferencia entre la persona y la naturaleza pre-personal. Aquí hay que colocar el debate sobre la persona encarnada, la condición carnal del hombre, como gusta de repetir Mounier. Por ello, el personalismo no se identifica con el espiritualismo radical y no rehuye la comunicación ontológica del espíritu con la materia, pero

no a modo marxista. Los problemas del cuerpo personal y no sólo del cuerpo humano tienen aquí su justo encuadramiento, en este primer momento de apertura de la persona a la naturaleza.

- Pero, a la vez que identidad y diferencia hay también transcendencia entre la persona, el hombre, el espíritu y el mundo, la naturaleza. La tradición cristiana insiste mucho en este punto, en especial San Agustín, el iniciador de la antropología dialéctica frente a Grecia. Algunos ponen en este punto la responsabilidad diferenciadora de la antropología filosófica frente a otras ciencias que tratan sobre el hombre. Estas ciencias experimentales tratan de establecer el modo y el grado de participación del hombre, del ser humano, en el resto de los seres vivos. En cambio, la antropología filosófica tiene como objetivo fijar al hombre en un universo de transcendencia sobre las cosas donde tiene lugar su encuentro con el absoluto en sentido personal y espiritual. Por tanto, la noción de transcendencia, de absoluto, de espíritu, tienen que incorporarse necesariamente al concepto de hombre. Impersonal, personal, suprapersonal: ya tenemos aquí los primeros momentos de una antropología filosófica y dialécticamente hecha. La transcendencia, lejos de ser algo opuesto y destructivo de la persona, habrá que entenderlo como la más personal o la persona que ella misma; será el grado pleno de personalización y no de alienación o despersonalización como quiere el marxismo clásico.

3. Esta condición dialéctica de la existencia humana por la que el hombre pertenece y participa simultáneamente en dos órdenes, determina el carácter dinámico de la persona como realidad en acto constante hacia su constitución e integración final. De tal manera que la persona, no sólo his-

ricamente sino también metafísicamente, es una realización más que una - realidad, es un siendo más que un es, es un hacer y quehacer más que un= hecho. La persona como proceso distendido entre la naturaleza, el mundo, las cosas y el absoluto; entre la experiencia y la transcendencia; entre el materialismo y la sublimidad religiosa; entre el mundo y Dios. Esta - es la condición teística del personalismo.

4. Todo esto nos permite comprender las aspiraciones del personalismo y= entender las afirmaciones anteriores en el sentido de asegurar que nues- tro personalismo, nuestra antropología no es ni un materialismo ni un es- piritualismo puro, sino un materialismo espiritual, un realismo integral donde no se analiza la materia o el espíritu sino sus relaciones, sus in- fluencias y sus esclavitudes recíprocas. Materialidad y racionalidad, -- instinto y subjetividad, economía y conciencia, estructura y libertad, - inspiración y acción son los fases de este proceso de integración de la= persona a la que queremos conducir esta metafísica del hombre y de la -- conciencia.

5. Este equilibrio que pretendemos ya tiene una fórmula histórica acuña- da; es lo que se denomina con la expresión espíritu encarnado. La denomi- nación del hombre, de la persona, como un espíritu en condición carnal - es capaz de soportar todos los exámenes y la crítica que le haga la cul- tura contemporánea. También aquí S. Agustín puede ser tenido como el des- cubridor de la asimilación y unificación recíproca de las dos dimensio- nes del ser humano en la estructura dialéctica del yo, de la persona, con el texto que hemos citado anteriormente, y este otro que es expresivo: "Pero yo soy el mismo en el cuerpo y en el espíritu, aunque estoy más yo

en el espíritu que en el cuerpo" (24). Este texto revelador de la función del yo en la unificación del dualismo del hombre significa la ruptura de la antropología cristiana en relación con el helenismo.

6. Pero la existencia del hombre en el mundo, de la persona en la naturaleza, de la conciencia en los sentidos, del espíritu en la carne, no es una co-existencia lineal, de contacto solamente, de yuxtaposición. Estas son cuestiones que ha tratado la sicología racional pero que hoy la antropología, y dentro de ella el personalismo, tratan con más profundidad. La unión cuerpo-espíritu en el hombre es una in-sistencia más que ex-sistencia, es decir, existen uno en el otro y uno para el otro. De tal manera que son dos órdenes existenciales "universo personal" del que hablamos antes, donde la persona sea la realidad formal e interpretativa -- por excelencia. Sentido y progreso hacia lo personal de la técnica, del desarrollo, del arte, de la morfología social. Por ello, el personalismo supone la concepción de un hombre en lucha por hacer un mundo más humano, menos agresivo, menos hostil e impermeable al espíritu. No es un optimismo idealista o romántico sino una concepción agónica de la existencia personal en el escenario del mundo; es el hombre-controversia que decía San Agustín también: "Una controversia hay en mi interior de mí mismo contra mí mismo" (25). Por tanto, otro capítulo importante de esta antropología será presentar al hombre como una realidad en tensión, un proceso dialéctico, con el mundo, consigo mismo y con Dios: la religión es una inquietud en el ámbito interior ~~del interior~~ del hombre, de la conciencia que contribuye a nuestra personalización. El hombre es inseguridad, combate, creatividad, lucha, tragedia, desorden, desequilibrio, pasión, decisión, encuentro.

7. Otra gran dimensión del personalismo como proyecto de explicación de la persona es la filosofía de la comunicación. Si la tradición ha insistido en la persona-individuo como algo autosuficiente y cerrado, la escuela francesa, a partir sobre todo de la fenomenología y el existencialismo no identifica la persona con el individuo (ni el personalismo con el individualismo) sino con la apertura, entrega y promoción de los demás no sólo como proceso psicológico en el amor sino en niveles constitutivos del yo. El "en sí" no coincide con el "para sí" como quiere Sartre, sino con el "para otro". Tener conciencia de que soy persona es tener -- conciencia de que soy para los demás. La conciencia fenomenológica (conciencia de algo) es a la vez conciencia personal (para alguien). He ahí un punto en el que Nedoncelle superará o completará la fenomenología de Husserl. En ello se ve la influencia de la corriente alemana, en especial como es claro, Scheler. La objetividad fenomenológica del "cogito" interpersonal se hace aquí, además, diálogo ontológico porque es en esa -- conciencia donde el yo crea el tú.

8. Por ello, la comunicación es lo más normal y original, a la vez, en la persona. Comunicación, en este caso igual a dialéctica. Comunicación del hombre, de la persona con la naturaleza, mediante el cuerpo; comunicación consigo mismo mediante la memoria, el amor y el espíritu; y comunicación con Dios mediante la conciencia religiosa, mediante la fe. En Nedoncelle, como veremos, la comunicación de conciencia es el hecho más radical y primitivo de la persona que le constituye en su ser. El ser de la persona no quedará completo hasta que no se descubra a sí misma en -- los demás o a los demás como formando parte del sí mismo, del ser en sí. Los tiempos de esa comunicación y apertura, según Mounier, son: a) salir

de sí mismo; b) comprender al otro; c) asumir y apropiarse el destino del otro; d) darse; e) ser fiel, condición de reciprocidad (26). Todo esto - tendremos ocasión de tratarlo en la antropología de Nedoncelle que pone su intuición esencial en la filosofía del acto intersubjetivo, interpersonal.

Una insistencia especial deberá hacerse para presentar la comunicación religiosa, es decir, con Dios, como dimensión esencial de la persona. Dios como parte constitutiva del universo personal.

9. El análisis de la persona deberá hacerse para presentar la comunicación, que encuentra un obstáculo permanente en la tendencia aislacionista e individualista, como un estado previo a la comunidad. Es decir, la metafísica de la comunicación precede a la metafísica de la comunidad. - Es decir, la metafísica de la comunicación precede a la metafísica de la comunicación, a la filosofía de la comunión, a la teoría del nosotros. Por tanto el personalismo no se ocupa sólo del individuo, sino también - del grupo, que es otra forma de existir personalmente. La antropología - es también una sociología no en sentido técnico sino en cuanto que es - una filosofía de la colectividad, que tiene en lo personal su mejor fuente de interpretación fenomenológica. Porque el grupo, la comunidad no está constituida por estructuras y finalidades, intereses comunes o fuerzas objetivas sino por conciencias vivas, personas y procesos intrapersonales. De ahí el cuidado que pondrá Nedoncelle en no identificar comunidad con colectividad. Aquella hace relación al aspecto personal de los - individuos componentes de un grupo; esta es sólo su dimensión material y a veces amorfa. Así como decía San Agustín que una casa, una ciudad no -

la hacen los individuos sino las personas; no la hacen las estructuras - sino los sentimientos de amor, entrega y promoción.

10. Como superador del equívico colectivista hay que profundizar en el - sentido y referencia de la unidad esencial del orden de las personas. De esta unidad interpersonal surgen los conceptos de solidaridad, respeto, fraternidad, igualdad todas las personas son una persona. El concepto de persona es indivisible, solo es extensible a la totalidad de los sujetos, no a una parte de ellos. La tensión fundamental está en establecer la - relación entre persona e individuos plurales, conciencia y limitaciones, condición personal y diferencias específicas accidentales. Pero serán -- problemas de antropología no de sociología.

11. Seguimos en el régimen dialéctico de la persona. El ser en sí que no era un ser para sí sino un ser abierto, relacionado y comunicado, no tie ne por qué equivaler al ser vacío, sino al ser re-concentrado. Por tanto la persona no va a definirse en términos de extro-versión, de exteriori - dad sino de intimidad o interioridad metafísica y no sólo psicológica o - espiritual. ¿Dónde está la autenticidad, la verificación de la persona? ¿Dónde comienza su alienación o su identificación?

Y esto plantea problemas no sólo de orden ontológico sino moral y fenome nológico. Si la persona es lo más interior del en sí, lo más inalienable e intransferible, lo más íntimo de mi interior, lo más mío de mí mismo, lo más secreto y nouménica. Si queda así definida la persona en el orden fenomenológico ¿no será un proceso destructor de la misma querer irrum - pir epistemológicamente, experimentalmente en ella? ¿Se identifica perso

nalidad con inviolabilidad? La persona, para que lo sea, ¿deberá permanecer siempre en secreto? ¿Hasta qué punto el intento de conocer y definir a la persona es un gesto para manipularla e instrumentalizarla, poniendo su realidad y su concepto al servicio de una ideología, de una antropología, de una moral, de una espiritualidad o de un materialismo con intereses paralelos? La persona en cuanto acto libre y original no podrá ser alcanzado por técnicas de prospección metafísica. El personalismo no será una ontometría. La metafísica de la persona deberá actuar por aproximación respetando así el ser oculto, el santuario personalístico, deteniéndose ante el límite de lo inefable que es la persona. En el fondo, esto pertenece a la lógica de su esencia, por lo menos para la explicación cristiana de la persona. Si ella es imagen y derivación de Dios, de alguna manera tiene que participar de la irreconocible intimidad transcendente de Dios mismo, y sólo habrá acceso a ella mediante la actividad o proceso del amor. El amor es la única espiestemología de la persona -- que en vez de destruirla o modificarla, la crea y la promociona en su ser personal. En este sentido la antropología dialéctica de la persona -- que intentamos llevar a término podría ser considerada como una metafísica no negativa, sino descriptiva y no definitiva o cerrada, aunque sí científicamente hecha.

12. Sin embargo, tampoco habría que identificar la intimidad y la interioridad consitutiva de la persona con lo primado, con lo reservado, con lo monádico. Nedoncelle luchará contra esta convicción de la persona como realidad monolítica, atómica y abogará por una ontología de la apertura existente en todo ser opuesta a la teoría de Leibniz. No se trata de explicar la persona en función de una propiedad privada. El marxismo ha acusado al tomismo de que su teoría del sujeto está concebida bajo la ca

tegoría de posesión. Sujeto es el que posee una cosa y el objeto es la cosa poseída por el entendimiento. Sería algo parecido a la aplicación de expresiones sexuales al conocimiento como fecundación de la mente por el objeto conocido. La persona propia -volviendo al tema de nuestro discurso- es ciertamente, posesión mía pero yo me poseo para darme a los demás, es decir, la persona no es una posición exclusiva y excluyente en la existencia. Posesión y donación, misinidad y pertenencia, autonomía y alteridad, inflexión, reflexión y proyección, son otros tantos aspectos dialécticos del ser de la persona que analizamos. Decía San Agustín "Qué cosa hay más tuya que tú mismo y qué menos tuya que tú mismo si es que es de alguien lo que eres"? (27). He ahí la condición autónoma y heteroposeiva a la vez de la existencia personal que, sin dejar de ser persona tampoco podrá ser alienada y desposeída mientras esta alienación no sea "entrego" libre y total a un orden superior de valores, o una adhesión a -- otra persona: transcendencia. El concepto marxista de alienación, al no -- profesar un humanismo metafísico, no tiene en cuenta la estructura personal de la alienación. El amor es el acto más alienante y si la diada se -- establece con Dios en el acto personal y religioso, por ejemplo la fe, tenemos que lo que para los marxistas es la suprema alienación y miseria -- del hombre, la religión y la conciencia moral, se convierte en el momento más rico y personal de la conciencia: la entrega y comunicación-unión a un ser eminentemente personal y que es capaz de provocar y suscitar en mí las reacciones igualmente más personales en la entrega, en la fe, en la oración, en la renuncia, en la ética, en la libertad, en la conciencia.

De ahí que la tradición filosófica ha puesto la dimensión personal del -- hombre en su profundidad interior, misteriosa, sagrada, hasta tal punto

que podríamos identificar lo sagrado con lo personal, frente a los intentos modernos de separar y enfrentar el orden personal-sagrado de Dios con el orden personal-profano del hombre, siendo así que lo sagrado es sólo lo más íntimo del orden personal. Lo sagrado es una parte del orden personal y así como, siguiendo a S. Agustín comprendemos que Dios es más íntimo a la persona que la persona misma, también es válida la afirmación inversa y complementaria: la persona es más sagrada que la sacralidad misma (28). Con ello no queremos decir que la persona se haga y desarrolle en el distanciamiento, en el aislamiento, como tampoco lo sagrado -- tiene que equivaler a lo separado del mundo de las personas.

"La vida personal --dice también Mounier-- es afirmación y negación sucesiva de sí mismo. Este ritmo fundamental se encuentra presente en todas -- sus operaciones. Ella se reafirma en un perpetuo trabajo de asimilación, de aportaciones exteriores. Ella se elabora elaborándolas. Una subjetividad pura, lo hemos visto, es impensable para el hombre" (29). Según esto la conciencia no puede separarse de sus contenidos externos que la proyectan al exterior, pero cuya labor es interiorizarles. La realidad, es una exigencia del espíritu pero éste tiene que conservar su identidad -- después de su encuentro con ella.

13. Todo esto es lo que se quiere indicar cuando la filosofía moderna, -- recuperando fielmente posiciones antiguas, alude al hombre, a la persona, como proyecto, como vocación, como totalidad y al mismo tiempo unidad. La singularidad como dimensión de la persona no excluye el pluralismo de -- elementos pre-personales que pasen a integrarla, y sobre todo, no se opone a la totalidad y desarrollo sucesivo del programa persona que supone una respuesta a una vocación o virtualidad esencial e inicial, dada, no

adquirida todavía. Dicha vocación actúa como receptora del proyecto vi - tal, aunque futuro en su desarrollo, pero no en su contenido esencial y personal. La persona se hace en el ejercicio diario de una libertad-respuesta-adhesión frente a otra libertad-llamada-ofrecimiento. Toda persona está vocacionada en el mismo momento de su comienzo, como algo inmanente, no externo, a la persona misma y al mismo tiempo es una pre-inscripción de su ser. Sin concesiones al determinismo metafísico diremos - con Nedoncelle que la libertad personal se entiende como libertad derivada, responsabilizada, vocacionada y todo ello precisamente porque es libertad, no en virtud de procesos externos. La libertad tanto más liberada es cuanto más respuesta es. El sentido de la vida personal consiste en ajustar las decisiones libres a un proyecto previo que se nos da en forma de persona y libertad y cuya esencia es algo educativo, es decir deductivo, desarrollable. Otra vez la dialéctica entre vocación y libertad, interioridad y decisión.

14. Otra modalidad de la metafísica de la persona es el problema representado por la singularidad-universalidad. La singularidad del sujeto personal no equivale a una individualidad excluyente, antes bien, se es uno, se es diferente, se es idéntico, para participar más profundamente, más originalmente, más creadoramente en el nivel del ser de los demás - que también son singulares e idénticos y coincidentes consigo mismo. La originalidad, identidad, personalidad del yo no se opone a la comunicación, igualdad y participación en los demás, mediante la promoción recíproca de las conciencias, dirá Nedoncelle. En tanto puede ser un ser-para... en cuanto soy un ser-en-mí. La mejor forma de sentirme unido a los otros es ser y tener conciencia de mi misinidad personal. Esto no in

vita a una homologación de la persona sino a la coincidencia esencial -- más allá de lo empírico mediante "el yo ideal" y trascendente a toda -- persona concreta, respetando la presencia y acción de lo peculiar. Lo importante es ser hombre (30).

15. La antropología y la persona como lucha y tensión son también objeto de preocupación y tratamiento por parte del personalismo. Nos referimos al problema de las relaciones entre persona (espíritu encarnado) y fuerza-poder. La persona no se define en relación con la energía y dominio -- con que se afirma e impone. La fuerza así entendida no es la revelación, no es la expresión de la personalidad. Cuando las instituciones quieren regular y proteger a las personas y sus derechos acuden a la única fuerza personal existente: el derecho como respeto a la presencia de algo -- personal. Por ello la persona no es sólo una realidad de orden ontológico sino una comunicación y exigencia de respetabilidad que rebosa de su esencia misma. El derecho y la exigencia a ser respetada, originada, promovida, defendida: he ahí la energía de la persona, su única exigencia, dirigida, como se ve, a la libertad de otras conciencias. La libertad es el lenguaje y el diálogo interpersonal. A esto habría que añadir otra -- fuerza más convincente que el derecho y el respeto: el amor. Toda persona tiene derecho a ser amada, y de ahí hoytan los demás derechos en sentido antropológico y en sentido social. Así es como se constituyó el mundo de la ética y de la moral como entorno y desarrollo de la energía personal del hombre. Ellas son la única energía transformadora del mundo al modo como ha hablado de ella, por ejemplo, T. De Chardin (31). La moral es así la ampliación y desarrollo de la energía contenida en la persona. Debemos luchar para que la ciencia y la sociedad no consientan otras --

fuerzas y presiones extrapersonales que opriman o sustituyan el ámbito interior energético de la persona como fuerza en el amor. En este sentido el odio y toda violencia que él engendra es lo más antihumano y anti-personal. Así como el mundo de las personas se constituye desde el amor y por el amor, así también el odio, que es la energía de la persona pero invertida, funda y construye el mundo y el orden de lo contra-personal. El personalismo de Nedoncelle ha captado como ninguno esta importancia generadora del amor en la ontología de las conciencias personales. Por eso su filosofía puede llamarse igualmente una filosofía del amor o de la intersubjetividad. A su vez, lejos de todo planteamiento político, el personalismo se ofrece a la sociedad actual como la única revolución permanente y válida frente a todo poder, también el revolucionario, que intente invadir, agredir o suprimir a la persona como fuerza y opción puramente espiritual. La persona queda así vista como el único poder libre de otros poderes que no sea el del amor. La persona al poder, podríamos gritar los personalistas frente a las barricadas y pintadas del París -- del mayo del 68 cuando se pedía que la imaginación o el placer subieran al poder. Basta que suba al poder sólo la conciencia, la persona, el amor, para hacer la gran revolución que necesitamos. Pero sólo la persona, la entrega, la renuncia, la fraternidad. Ahora se entienden las palabras de Peguy, conocidas por medio de Mounier, en el sentido de que la revolución o es moral o no es ni revolución.

16. Otra gran zona de competencia del personalismo viene dada por la defensa de la persona, sujeto libre, frente a los intentos de objetivación, manipulación mediatización con que se la quiere someter a otras realidades inferiores a ella.

La persona nunca será un objeto, un acto, un resultado controlable y programable desde el fuera de sí misma. Ella es siempre el sujeto y el programa de todos los actos y la realidad que lo controla en el plano de la conciencia. Por ello hay una distancia entre la persona, origen y los actos resultando aunque sea cierto también que no se les puede separar pues ellos reciben su ser y dignificación de su radicalización personal. Es igualmente verdad que toda la persona está presente en sus actos y éstos no equivalen a un fraccionamiento de aquella. De ahí el valor personal y personalizador de cualquier sector de actividad humana: en definitiva, - en cualquier tipo de actividad parcial desarrollada está presente la totalidad de entrega, amor, sacrificio de que se compone la actividad personal. Sólo así podremos hablar de la auto-construcción de la persona en y a través de sus actos que son siempre de la persona en un sentido ontológico pleno, reversible.

17. Pero el gran desafío de la metafísica personalista está constituido= por el problema de la libertad. El tema, como se ve, es competencia de todas las filosofías. Sin embargo, en el personalismo recibe un tratamiento central por su contacto e influencia con otros centros doctrinales: conciencia, absoluto, valores, naturaleza, Dios. Todo incide y presiona= en el concepto de libertad que tiene siempre algo de unitario. Nada más= propio de una antropología que responsabilizarse de la metafísica de la= libertad.

El problema comienza, lógicamente, situando la libertad en el ámbito ontológico de la persona. Pero se trata de algo más que la relación o contacto externo de dos magnitudes espirituales, pertenecientes a la misma=

especie ontológica. Existe una mayor adecuación: la persona es libertad y ésta define esencialmente a la persona como tal. Ella no está en el orden del tener sino en el del ser. Sin embargo hay que salvar la noción - de libertad de ser identificado con indeterminismo, ausencia de opciones, estados genéricos y amorfos de la conciencia sin definición de compromisos personales. "La naturaleza revela una preparación lenta y continua - de las condiciones de la libertad. El indeterminismo de la partícula material no es la libertad pero presenta una estructura no rígida a un mundo donde juega la libertad. La molécula viviente no es todavía la libertad, pero una tal acumulación de energía explosiva no tiene sentido sino es para multiplicar las posibilidades y preparar los centros de decisión" (32). Hay en estas palabras un intento de clarificar la libertad en función de la persona, no de la naturaleza y de la energía irracional. La naturaleza, los estados orgánicos de la vida, no son libertad. En la naturaleza existe determinación o indeterminación, pero no hay término medio. La libertad es algo concreto y definido, no es esencia indeterminada.

Por otra parte, el personalismo rechaza abiertamente el mito de la libertad absoluta, interminable, sin fronteras metafísicas, o morales, o antropológicas, o sociales o religiosas. La antropología de la libertad que es el personalismo considera inadmisible la postura de Sartre de homologar el ser con la libertad, el ser en sí con el ser autosuficiente, sin referencia a ningún ser precedente o circunstante, pero siempre un ser - límite de mi libertad lineal. Sólo Dios limita y libera.

Al cristianismo se le debe también junto al descubrimiento del concepto - de persona y con él, del orden antropológico y moral, el hallazgo de la -

verdadero metafísica de la libertad que viene dada por la noción de creación y de tiempo. Todo ello supone un gran avance con relación a las categorías y reflejos en las que operaba el mundo griego: fatalismo, destino, retorno, emanación, etc.

Tampoco hay que enfrentar de tal modo determinismo y libertad que se piense que la libertad surge radicalmente, espontáneamente, de sorpresa, como si fuese una ruptura o discontinuidad o improvisación constante en el seno de la naturaleza y de sus leyes que siguen un proceso. La libertad, igual que la naturaleza y en tanto que naturaleza, también necesita unas condiciones previas existenciales, aunque ella no sea, como quiere el -- marxismo, fruto, reflejo y producto de esas determinadas condiciones, sobre todo en su aspecto económico y social. La libertad sólo es de la persona y sólo surge en el seno de ella y las condiciones que rodean su nacimiento son siempre condiciones personales. Frente a la "libertad-reflejo" del marxismo oponemos y estudiamos la "libertad-decisión" y responsabilidad pura del personalismo. Decisión que, como ya dijimos, está presidida por una adhesión, por una vocación, por una persona frente a mí, y no por una dialéctica económica, o por un determinismo biológico, síquico o histórico. La libertad, se ofrece como un proceso complejo que es, a la vez, ruptura y fidelidad. El existencialismo y el marxismo son dos interpretaciones parciales de la libertad, lo que equivale a decir, que no dan cuenta de la libertad, de la única e indivisible libertad real -- que existe y que no admite partición. Mientras, el personalismo, que también es una ontología de la libertad, se sitúa de forma más correcta y completa frente al problema con todas sus derivaciones éticas y metafísicas.

Y no es que el personalismo se quede en el orden abstracto de una libertad "formal" ignorando la libertad "real" existencial, fenomenológica y concreta. Nedoncelle mismo será un gran orientador del equilibrio en la metafísica de la libertad en la conciencia. A su tiempo estudiaremos este régimen de la libertad al que nuestro autor ha aportado distinciones y matices muy enriquecedores.

También se aprovecha al máximo la noción a la que hemos aludido hace poco: el concepto de "única libertad" por muchos que sean los sujetos que la encarnan y participan. Una conciencia, por la unidad interpersonal -- existente de la que hemos hablado más arriba, no se puede considerar libre mientras no lo sean a la vez todas las demás (33). El proceso personalista de la libertad llega a la identificación entre persona concreta y libertad concreta, lo que no significa reducir la libertad a puro empirismo, experiencia. Por encima de la libertad o yo empírico está la libertad o yo ideal en virtud del cual todos los que somos libres lo somos -- realmente. Se podría afirmar, por consiguiente, que esta libertad hace a esta persona pero a la vez, la libertad de una persona es la libertad de todo hombre de toda la humanidad y un sólo hombre libre nos hace ya, de alguna manera, libres a todos, porque ella existiría realmente aunque no existiese más que un sujeto empírico libre. La libertad, sin embargo, o es total, o no es libertad.

Finalmente, en cuanto a la fenomenología de la libertad, descartada, como queda dicho, la libertad absoluta, se comprueba y se insiste en el carácter interpersonal de dicha libertad que queda desdoblada en libertad de elección y libertad de adhesión. Pero no consiste la libertad en elegir entre las cosas sino entre las personas. Ella se convierte así en un

proceso personal, en un compromiso, en un proyecto de vida, y no sólo en un acto aislado, separable.

18. Con el problema de la libertad va unido el de la transcendencia. Ambos forman parte de la filosofía personalista. La persona y la libertad no son dos valores absolutos determinantes, definitivos, sino condicio- nantes y relativos. Más allá de estas dos realidades (persona y libertad) como campo experimental está la transcendencia como horizonte-límite des- de el que se entienden y comprenden la dignidad de la persona, su entor- no metafísico y las afirmaciones ontológicas sobre ella. Toda afirmación= sobre la persona tiene su referencia a la transcendencia.

Como hemos podido ver, la transcendencia es una categoría que recorre -- los grandes sistemas de la filosofía moderna desde Kant. El personalismo hace de ella su centro y su índice epistemológico. El personalismo no es ninguna filosofía de la inmanencia, lo cual no significa la pérdida de - autonomía en el orden de la persona. En la transcendencia es donde el es- píritu adquiere su máxima autonomía, su más alto grado de libertad.

La transcendencia que aquí se exige como condición de las afirmaciones - personales no es algo externo para la persona, que la prolongue. Trans- cendencia no es continuidad física, lineal, de la persona. La transcen- dencia, para el personalismo, es una dimensión interna y constitutiva de la persona. No hay persona (y no solo verdadera persona) sin la transcen- dencia como dirección (34). Más en concreto, se habla aquí de una trans- cendencia metafísica fundamental que comprende también la transcendencia religiosa. Dios es el que da sentido a la libertad y a la transcendencia: "En el saber de los límites del saber nos confiamos tanto más claramente

a la dirección que para nuestra libertad encontramos en la libertad misma cuando está referida a Dios"(35). Así pues, la libertad tiene una estructura fenomenológica y transcendental: se es libre por alguien y para alguien que esté más allá de mí mismo y que es origen y sentido de mi libertad. Todo esto ocurre en el hombre, porque Dios no tiene que dejar de ser transcendente para ser inmanente a la persona y a la libertad humana.

De la transcendencia como apertura fundamental de la persona le viene su mayor dignidad a la que tanto hoy se apela en la ética y en la política. El hecho de ser receptor de valores transcendentales, mediante la conciencia, le sitúa al hombre en una distancia y dignidad ontológica muy superior a los otros órdenes de existencia. Y esa transcendencia se convierte, a su vez, en fuente de personalidad autónoma propia. Ser persona es no encontrarse nunca acabada, cerrada, terminada, sino permanecer en constante actitud aspirativa, intencional, apertura, superadora y creadora - hasta la transcendencia. "La vida de la persona consiste en la articulación de los actos emocionales-transcendentes, tanto activos y espontáneos como receptivos" (36). La transcendencia se convierte así en la continuación absoluta de la persona como realidad siempre en acto sucesivo de sí misma.

Esta coincidencia de las dimensiones de la persona con la transcendencia no significa ausencia de concreción o de experiencia en el ser espiri-tual-personal. La transcendencia es, sin embargo, la dirección y voca-ción más concreta y la experiencia más profunda de la persona, la que le define y diferencia: no solo es su movimiento vital sino la rectitud y dirección de ese movimiento.

Dentro de esta descripción trascendente de la persona se comprende el tema y la ontología de los valores. Valor es el objeto trascendente que conviene a la dirección de la persona. El valor es la misma transcendencia que ha llegado a su fin, a su complemento y plenitud. De ello resulta una personalización de los valores o una transvaloración de la persona. Entre la persona y los valores hay una correlación: ellos son el - - otro polo de la transcendencia: Persona - Transcendencia - Valores. Los valores son lo objetivo trascendente de la persona y ésta es la subjetividad de los valores. La transcendencia es la mediación. Con ello no renuncia la antropología actual a una objetivación de los valores, ni la axiología a una antropología, ni la metafísica a una ética, ni la fenomenología a un personalismo (37). Este es el error de la cultura actual: - separar estas premisas de un mismo problema.

Se admite aquí comunmente una ordenación de los valores, o sea, una jerarquía de valores. Pero siempre serán valores personales. La persona es el único acceso a los valores: el bien, el arte, la belleza, la verdad, los valores morales y religiosos. El bien y la bondad siempre serán valores asociados al universo de las personas que desencadenan el diálogo ético. La verdad se conseguirá en un análisis interpersonal del conocimiento: - es el espíritu el que conoce y es conocido en el otro y por el otro, sin confundir la verdad con lo subjetivo, como pretenden las filosofías de la existencia en dependencia de Nietzsche. La densidad del ser objetivo de los valores sigue siendo, aun en el personalismo, el fundamento de la ética y de la metafísica de los valores. Personalismo, ya lo hemos dicho no es equivalente a un subjetivismo, ni siquiera metafísicamente fundado. "Hay que edificar toda una lógica en esta perspectiva. Las lógicas clásicas son lógicas de lo impersonal: el juicio recoge generalidades (Pedro

es bueno, sabio, activo, etc.). El cierra al individuo bajo sus círculos, incapaz de expresar la comunicación (Pedro es Juan). Así disuelve u objetiviza el sujeto. Una lógica personalista no puede ser una lógica de la "identidad pura" (38). Todo esto formará parte de nuestra atención y estudio en la primera sección cuando intentemos fijar el estatuto metafísico de la persona en Nedoncelle y que también afectará a la metafísica del "cogito" y del conocimiento en general. Por eso el personalismo es también una antropología del conocer.

Mucho más que la lógica, también la ética presenta su estructura personalista. No se trata ya solo de que la persona sea el fundamento del orden moral sino que la persona es la ética misma. Si reunimos en un mismo nivel ontológico la persona, la libertad, el valor y la transcendencia ¿qué es la moral sino la conciencia que tiene la persona de ser y actuar libremente en la realización de unos valores que comienzan en ella y tienen su perfeccionamiento en la plenitud de la persona y de la libertad en la transcendencia, eso es la ética. La "persona moral" designaría esa zona interior y ontológico en donde se realiza y decide el destino mismo de la persona: el amor como tarea, como deber de la persona (39). Este punto le tratará ampliamente Bastide, como veremos.

La estética viene considerada como otra forma de absoluto, desde que Kant la sitúa al lado de la religión, que habrá que entender como comunicación interpersonal. El mundo y la experiencia estética forma parte del mundo personal y de los valores. Bien y belleza, ética y estética son parte de la antropología.

Otro centro de insistencia del personalismo es la filosofía de la historia. Ella viene entendida como el espacio de encuentro y unificación de los espíritus personales. La unidad de las personas en la única persona nos lleva a la aceptación y solidaridad en la única historia de la que todos y cada uno de nosotros somos responsables desde nuestra libertad en el bien. Todos los hombres, todas las libertades, todas las personas no forman sino una historia, un destino, una persona, un cuerpo o un hombre social, un universo en sentido de Ortega: la pluralidad de sujetos que va hacia la unidad ontológica.

Pero la cumbre fenomenológica del personalismo está constituida por la dimensión religiosa de la conciencia personal mediante el encuentro y el diálogo con la Persona que es Dios, en sentido trascendente, cerrando así el círculo personal del sentimiento religioso. No hay persona-en-sí misma sin la apertura a lo religioso con nombre propio. Aquí habría que situar la función del cristianismo en la teoría personalista. Una filosofía puramente racional de la persona no sería suficiente para descubrir "el personal religioso" si no conociésemos, por la fe, la existencia y conveniencia de un Dios personal que se ofrece al hombre como garantía, éxito y complemento de su experimento y ensayo personalizador. "El cristianismo es, así, religión, es decir, la religión de una transcendencia que se encarna en un universo de personas, incorporada e histórica... El personalismo cristiano subraya, contra el individualismo religioso el carácter comunitario de la fe y de la vida cristiana, olvidado durante dos siglos: en él se encuentra, en nuevas perspectivas, el equilibrio entre subjetividad y él se diferencia por igual del subjetivismo religioso como de toda objetivación reductora del acto libre, que es el núcleo de cada avance auténticamente religioso" (40).

Esta filosofía de la transcendencia tiene que pasar a ser una teoría del absoluto y dentro de ella deberá responsabilizarse de explicar la existencia del absoluto personal, es decir Dios. La segunda parte de nuestro estudio irá totalmente dedicada a esta estructura personal del absoluto= religioso, dando paso al proyecto religioso y moral del hombre y de lo personal: la antropología religiosa y el lenguaje ético que posibilita el personalismo de Nedoncelle.

Metafísica y religión como dos dimensiones simultáneas de la antropología dialéctica personalista.

Para terminar este largo repaso de las principales afirmaciones teóricas y dialécticas del personalismo actual, en autores franceses que constituyen su etapa inicial y fundacional, hay que aludir a los aspectos dramáticos y agónicos de la existencia personal y su tratamiento. También hay en ello un distanciamiento en relación con el existencialismo clásico. Nos referimos al comportamiento frente al problema del mal, de la nada, del odio, del sufrimiento. El personalista del hombre, del tiempo, del mundo, de la historia, hacen que estas actitudes y situaciones se analicen a la luz de dichos valores. Sería el "nivel dramático" de los valores, pero al fin valores, no contravalores. Al final siempre existe el triunfo del valor sobre el no-valor, del sentido creativo y victorioso del ser sobre la nada, del bien contra el mal, del sentido positivo de la historia. Se trata simplemente de conflicto de valores, no ausencia de valores como propondría un humanismo existencial negativo. De momento basta con esto, pero volveremos sobre el tema en el cuerpo de reflexión de nuestro estudio dedicado a Nedoncelle. Ahora sólo estamos preanunciando contenidos, no desarrollando tesis del personalismo. Estamos haciendo

sólo introducción a los grandes temas de la metafísica personalista que se ofrecen como su mejor programa antropológico. Esto lo habrá notado y tenido en cuenta el lector.

HACIA UNA CULTURA PERSONALISTA

La descripción, conducida hasta aquí, de las líneas de fuerza del pensamiento y de la acción que forman el personalismo, podrían introducirnos a creer que el mismo se agota con un análisis interno, metafísico, concreto, intensivo, de la persona y sólo de ella, sin salir de ella. Sin embargo hay que decir que dicho análisis no se circunscribe o limita a los términos del individuo sino que se convierte en una forma de cultura nueva, en una visión de la sociedad y en una nueva interpretación del saber y de la modificación de la realidad existente. En definitiva, ella da paso a una cosmovisión que tenga como centro a la persona y al hombre como verificación de la experiencia y etificación de la vida. La persona es la homologación de la cultura de nuestro siglo XX.

Lo primero que hay que superar es el intento manipulador consistente en querer reducir la filosofía de la persona a una ideología, a un sistema, a un idealismo por muy metafísica que sea. El personalismo implica una acción, una forma de entender y modificar los presupuestos e influencias recíprocas de la persona en la sociedad, del individuo en el grupo, en las estructuras, en las instituciones que forman el conjunto de realidades designadas como cultura, época, sociedad, pueblo, lengua, etc. Sin la conciencia subjetiva y personal no hay concepto de cultura. Ella no

está formada por las fuerzas extra personales.

Remitiéndonos de nuevo a la "conciencia crítica" que está a la base del personalismo, éste comienza por constatar los resultados negativos y nihilistas a que nos ha conducido el humanismo histórico, clásico, moderno, desde el Renacimiento europeo. Crisis espiritual, ya lo apuntamos; crisis de valores; crisis del hombre; crisis del espíritu; crisis total de la cultura. Hoy se quiere minimizar la realidad diciendo que es crisis económica. Pero ya Peggy decía que era crisis del espíritu y que, por ello no hay más que una solución, una revolución. La revolución o es moral o no es revolución. Por ello también el personalismo comienza siendo una superación y rechazo del nihilismo y significa la adopción de una metodología del espíritu personalista frente a él. Veamos cual puede ser.

a) Economía y persona.-

Frente a la primacía de la estructura económica, en la historia y en la conciencia, proclamada por el marxismo, habrá que reafirmar la primacía de la persona también en la economía y sus relaciones. La economía no puede seguir al servicio de lo individual ni ser equivalente a egoísmo o pasión de tener o a instinto de posesión. Alude Mounier a una falta de coherencia en el mundo actual: mientras en lo político el hombre ha conseguido su protagonismo siendo, por la democracia liberal, sujeto de sus decisiones, en lo económico sigue siendo objeto de decisiones ajenas. La organización económica alvida con frecuencia al hombre-persona-libertad y a veces, lo que es peor, va positivamente en contra de él. La economía y sus intereses parecen sinónimos de despersonalización. Muchos creen en la incompatibilidad radical entre el mundo de los intereses económicos -

cos y el orden personal y moral con sus valores primarios. La economía - sería la consagración del interés individual y su permanencia frente al concepto ético-humano de solidaridad que es una idea "antieconómica" y - ruinoso. El marxismo ha contribuido, con su propaganda, a establecer la equivalencia de estos dos términos: capitalismo igual a egoísmo; proletariado igual a solidaridad. En el fondo no es más que un intento de aprovecharse y utilizar las categorías morales del espíritu (solidaridad y - persona) para aludir a estructuras económicas. Estos son los datos. Ni - siquiera el socialismo puede presumir de ser el humanismo económico co - rrector que necesitamos para destruir la alternativa anterior. Asistimos igualmente, al fracaso de un socialismo político, económico, religioso. Y es que, detrás de todas estas soluciones, sigue intocado e intocable - el concepto de hombre y de personas, tanto para el capitalismo como para el socialismo. Todos son obedientes al mismo amo, al mismo patrón.

b) Familia y persona.-

Es otro espacio cultural donde persona y organización, valor e insitua - ción, conciencia y sociedad entran en conflicto. En ello convergen el as - pecto personal (espiritual-material) y social de toda opción y libertad. La familia es, al mismo tiempo, intimidad personal y comunicación; inte - rioridad y apertura; resguardo y exposición del espíritu; entrega y con - ciencia y biología y norma. Es el símbolo de lo más personal y de lo más social al mismo tiempo. Es la primera forma de comunicación de lo perso - nal. Las circunstancias sociológicas, políticas y económicas están influ - yendo y modificando desde fuera el modelo de familia basado en el respe - to a la persona y su comunicación mediante el amor. El desplazamiento de la densidad en el concepto de familia, de su carácter personal-espiritual-

antropológico, hacia una dimensiones más sociales y jurídicas; el paso - de la familia-sujeto-personas a la familia-objetos-institución está produciendo conmociones y peligro a la vez en la noción personal de la familia, el amor, la entrega, la comunidad, la donación, la afectividad como primer espacio personal donde tiene su origen y desarrollo el hombre. La sexualidad, el estatuto sociojurídico y económico: todo tiene que estar al servicio del primer valor que es la persona y su salvaguardia o realización en la familia. Dígase lo mismo sobre el puesto de la mujer en el mundo y en la sociedad; su condición de autonomía y contribución a la familia en el marco de su realización personal y social.

c) Sociedad y persona.-

Ampliando nuestras dimensiones comunitarias de la familia como primer espacio cultural de la persona nos encontramos con la comunidad política. Ella es el medio social más inmediato, después del medio familiar. El actúa cada día más débilmente como estímulo frente a los egoismos e individualismo y poco a poco se va convirtiendo en marco vacío donde cabe apoyar todos los intereses de grupos, de ideologías, partidos, presiones, etc. La comunidad nacional ya no forma hoy parte de nuestros sentimientos personales. Su poder y fuerza convocatoria, que existe, no llega hoy a los niveles de otros tiempos. Sin embargo, la comunidad política, entendida como comunidad de personas, no de intereses, deberá ser la categoría mediadora ante la persona, de todos los derechos y actitudes internacionales reconocidos por el derecho de gentes o por las declaraciones de derechos humanos a favor de la persona concreta, que por encima de la nacionalidad tiene la humanidad como dimensión. Por ello, la génesis es: orden personal (espíritu-conciencia), orden familiar, orden nacional, or

orden internacional, pero todos estos órdenes comunitarios girando y des-
cansando en torno a la persona como centro de valores y no como conjunto
de individualismos. La persona deberá inspirar el conjunto de relaciones
que supone estos ámbitos de comunicación: unidad, igualdad, solidaridad,
respeto, ayuda mutua, colaboración en el desarrollo, participación y co-
municación de bienes, fijación de los derechos humanos, promoción y aten-
ción a los más débiles y pobres sustituyendo la fuerza del interés por -
el bien de la persona como principio de relaciones y decisiones. Ningún
imperialismo racial o económico, pero tampoco ningún colonialismo ideoló-
gico o espiritual frente a la persona concreta. Las implicaciones sobre-
la persona provenientes de la sociedad moderna y los medios de autodefensa
frente a la colectivización y despersonalización de los sentimientos
lo trataremos en el marco de la reflexión aportada por Nedoncelle. Aunque
su personalismo no sea político puede iluminar muy bien la función públi-
ca y social de la persona y la función personal de lo público y social.
Con ello llegamos a otro tema componente también de esta cultura person-
lista que estamos configurando.

d) Ética personalista del poder.-

Asistimos a una creciente primacía de lo político como categoría verifi-
cadora, afirmaciones, valores, procesos, realidades. La política es hoy
una visión formal de toda realidad y un filtro real de toda visión y el
fondo real de toda visión formal. La deformación de perspectivas que -
ello supone está influyendo decisivamente en la cultura actual. Y la po-
lítica es el ejercicio del poder o ejercitarse para el poder. La políti-
ca al poder: esa parece ser la resolución de nuestra época, de nuestra -
generación.

En otro tiempo el Estado era la fórmula y la organización que absorbía toda forma de poder. Ahora el poder está en la sociedad, en las personas, y sin embargo, la paradoja se da en las formas de dominio y opresión que el hombre sufre del mismo hombre: "El problema crucial para el personalismo es el de la legitimidad del poder ejercido por el hombre sobre el hombre, que parece contradictorio con la relación interpersonal" (41). Por ello, el problema consiste en ver si el poder forma parte de la relación personal, o si, por el contrario, destruye esa relación. ¿Cómo hay que entender hoy el poder y su ejercicio en una cultura personalista y cuando quiere educarse al individuo para ella? ¿Cómo puede la persona y su realización incorporar el poder a una tarea personalizadora sin que sea instrumento de manipulación u opresión? ¿No es la persona el centro y el origen del poder? ¿Por qué va a ser también su víctima? ¿Cómo puede coexistir una democracia y un personalismo entendido como promoción y un personalismo entendido como promoción y servicio a la persona?

La democracia o es total y para todos o no es democracia. Una democracia parcial es una dictadura parcial también. Para salvaguardar esta exigencia personal del poder se recurre a la mediación de la representatividad: las personas, las unidades de conciencia, no están presentes sino representados en los centros de poder, en los círculos de decisión. Y se recurre también al derecho como garantizador de los valores personales frente al poder organizado. Sin embargo muchas veces la persona no se siente ni consultada, ni representada, ni protegida, ni interpretada ante tanta invasión de poderes impersonales o suprapersonales que la manipulan como medio de poder y dominio y no como principio y fin del mismo poder. El poder se ha independizado y hasta enfrentado a la persona. Por otra parte se ha llegado a la creación de poderes paralelos que indican el fracaso

so de las formas tradicionales de representar a las personas ante el poder de otro. Un poder como suma directa y total de libertades personales y de sociedad pluralista encuentra cada día más obstáculos para ser fiel a su formulación personalista. Opinamos que las distintas formas de ejercer el poder en la actualidad dejan intacta la filosofía de la persona y todos son fieles a otros intereses, a veces inconfesables y antipersonales, antihumanos, menos a los de la persona concreta con sus valores, -- sus derechos, su dignidad. El poder no es ya una relación de servicio y promoción de persona a persona en el plano del desarrollo y realización de las conciencias subjetivas, libres y responsables de un proyecto común de humanización.

e) Acción educativa para la persona. -

Como consecuencia de la cultura personalista en la que estamos sumergidos y a la que venimos aludiendo se impone una acción educativa para que el individuo acomode las dimensiones de su libertad a esta cultura interpersonal. Se necesita una antropología personalista, es decir, un análisis del hombre como persona y una explicación de la persona en función del nosotros comunitario, con una comprensión de la solidaridad existente entre todos los valores y planteamientos personalistas como son, por ejemplo, la libertad, las iniciativas, los derechos, el amor, el poder, la entrega, el saber, la conciencia, la relación. Todo es interpersonal, todo es solidario, todo se desarrolla en un universo de personas de personas, no de cosas o de fuerzas. Por otra parte, la educación de la persona consistirá en reconocerse más y más como persona, es decir, descubrirse como dependiente y pendiente de los demás. Al mismo tiempo la transcendencia de la persona nos indica que ella no pertenece a nadie si

no a sí misma. La persona es autoposesión y conciencia pura. Nadie puede decidir su uso y entrega sino ella sola bajo su responsabilidad por la - que se siente no aislada sino vinculada a otras personas.

A parte de la cultura personalista interesa también favorecer una imagen personalista de la misma educación, de la misma cultura. Ella consiste - en ayudar a la persona a hacerse y desarrollarse por sí misma. Cultura - viene de culto y cultivo y significa cultivar y favorecer el crecimiento orgánico de la realidad personal en su autonomía sometida solamente a -- las exigencias del absoluto y de los valores suprapersonales y trascen- dentes. El crecimiento de la persona en la libertad, que es el sentido - de la educación, habrá que distinguirlo de cualquier tipo de manipula_ - ción de la conciencia personal desde fuera de sí misma. Las técnicas edu_ cativas no serán medios para invadir desde fuera la conciencia y determi_ narla. Educación no es manipulación sino liberación.

CRISTIANISMO Y PERSONALISMO ACTUAL

Nuestro último acceso al personalismo que analizamos va a consistir en - la conciencia que tiene de sus relaciones, dependencias e influencias en relación con el cristianismo. Esto es un planteamiento explícito en el - mismo Mounier, uno de cuyos escritos personalistas va dedicado a este te_ ma.

El lector recordará que aludimos anteriormente a la gran significación - del cristianismo como descubridor de la noción histórica y sistemática - de la persona, de la conciencia, de la subjetividad. Por ello no hay di-

ficultad alguna en afirmar que, históricamente hablando, el cristianismo es un personalismo. Pero esto se refiere, naturalmente, al pasado de la filosofía. Ya tendremos ocasión de volver sobre este problema. Nedonçe - lle hace esta hermenéutica personalista de la filosofía cristiana. Sin embargo ahora nos referimos a la conciencia que tiene el personalismo actual de su distancia o pertenencia al sentido cristiano de la persona. Y nos preguntamos ¿Se puede incorporar el personalismo francés a la cultura cristiana de todos los tiempos? ¿Puede el personalismo de hoy aspirar a ser homologado con y por el cristianismo? Como los personalistas son cristianos ¿se puede decir que una filosofía de cristianos es, al mismo tiempo y por el mismo motivo, una filosofía cristiana? ¿Qué conciencia tienen ellos de su dependencia o autonomía respecto al cristianismo a la hora de realizar su síntesis de cultura personalista? ¿Se sitúa el personalismo dentro de la tradición cristiana? Por otra parte ¿puede ser el personalismo una respuesta válida a la crisis masiva del cristianismo de occidente?.

Mounier y en general los hombres de la revista "Esprit" son católicos -- convencidos y cultos. Ellos piensan que la crisis del mundo moderno es crisis de valores morales, espirituales; crisis de compromiso religioso y ético, además de crisis política y económica. Igualmente, como dijimos más arriba, la salida de la crisis tiene que pasar por la reafirmación del sentido religioso de la persona y del humanismo. La revolución que se pretende, o es revolución moral o no es ni siquiera revolución, habría dicho ya Ch. Peguy, estudiado y citado por Mounier. Dentro de los dos tomas sucesivos de conciencia que adopta el personalismo, la primera consiste en una labor de estudio y clarificación de los valores reales de la -

sociedad contemporánea, llegando a la conclusión indicada: hay una crisis fundamental del hombre, raíz de otras crisis parciales. En un segundo momento, el personalismo, además de análisis, es respuesta y desafío; es compromiso; es la etapa del "engagement", es el propósito decidido de participar en la transformación de la cultura (pensamiento y acción) actual a través de la interpretación del hombre como persona. Aquí es donde constatamos la coincidencia de propósitos entre personalismo y cristianismo: ambos creen en el hombre religioso, en su transcendencia y vocación al absoluto, en la apertura al diálogo y al encuentro con Dios, en la infraestructura moral de la conciencia y de la existencia humana, en la libertad derivada y dignificada por Dios, llamada a su realización en El y por El y en Quien somos libres y autónomos como personas. Dígase lo mismo en cuanto a la valoración del amor y la fraternidad.

El personalismo, por tanto, es reacción contra el intento materialista de interpretar y explicar la realidad personal, espiritual e histórica. El personalismo lucha contra el marxismo y su dialéctica negadora del espíritu de la conciencia. Tampoco el personalismo es un puro y simple existencialismo porque la persona es algo más que su existencia. Aunque podemos convenir que el personalismo integral, transcendental. De hecho se apoyan en el existencialismo socrático y cristiano de G. Marcel (42). Igualmente rechazan su identificación con un espiritualismo peyorativo o ultranza, ausente de la realidad y refugio de una debilidad frente al mundo (43). El personalismo, para ser cristiano, no tiene que ser un pietismo o un misticismo. También puede ser una filosofía de la acción y ser cristiana. Porque el cristianismo no se define en función del ideal contemplativo griego. La fe también es una mirada al mundo para su valo-

ración y, si es preciso, para su transformación mediante la energía liberadora de la libertad cristiana y de la acción moral, la única capaz de salvar.

La persona es el evangelio del cristianismo. La novedad histórica y doctrinal del cristianismo es la noción de persona. La filosofía griega no había hecho más que recorrer el camino que va y comunica a Dios con el mundo en un sentido lineal y derivado, pero no se había detenido en el hombre, en la conciencia. No había reparado en la mediación antropológica. La categoría de lo personal y singular no aparece aplicada a Dios o al mundo; ambos son conceptos sin contornos, sin límites bien definidos porque la filosofía se ocupaba, principalmente, de lo universal. Frente al destino tampoco hay una delimitación de la libertad individual. Todo ello se proyecta siempre en categoría inacabada, difusa, generalizada.

Frente a esta cultura de lo abstracto el cristianismo hace recaer todo el valor y dignidad de la existencia humana en el aprecio del individuo: la salvación, la conversión, el amor y la fraternidad son conceptos que suponen y presuponen la persona singular como protagonista de la historia y del acontecer. El diálogo de Dios se dirige al hombre concreto: la creación, la libertad, el pecado, la gracia; incluso hay una concepción antropomórfica de Dios que el maniqueísmo utilizará tanto y que San Agustín tendrá que remontar y refutar intelectualmente (44) como algo absurdo y para ello acude a la noción de persona.

El interlocutor histórico y salvífico de Dios es el hombre concreto, libre, personal: Dios ama a cada hombre. Y Dios salva a cada hombre y por cada uno de los hombres se encarna Cristo y muere. El Génesis, por otro lado, se preocupa de narrar separadamente la creación del mundo de la --

creación del hombre que exige un replanteamiento en Dios, una nueva toma de conciencia personal en El, distinta de la decisión de crear el cosmos. Y el hombre es creado por un acto de amor personal de Dios que produce - el sujeto terminal de su amor.

Este sentido personal del cristianismo que se funda como religión en el conocimiento y dignidad de la persona humana en cuanto sujeto religioso, es decir, religado a Dios, está fuertemente combatida por los ateismos y marxismos de turno que ven en la estructura del ser y del acto religioso, en el cristianismo en este caso, la suprema forma de alineación personal, de despersonalización de la conciencia. Creen que la divinidad se apropia, para suprimirla, a la personalidad y autonomía del hombre. Y no reconocen que el hombre mismo recibe su mejor dignidad de ser imagen y semejanza de Dios. No hay dignidad y valor de la persona humana sin su referencia religiosa. "Estos hombres -dice Mounier refiriéndose a los marxistas- que hablan sinceramente de la 'eminente dignidad del hombre' ¿tienen ellos una idea de la importancia que le conceden (al hombre) la doctrina y la vida del catolicismo? Ella no es producto del azar o refinamiento de la evolución. Imagen de Dios, concebida y querida individualmente por El, cada persona está, por lo demás, llamada a recibir por la vida de la gracia, una participación íntima y efectiva, en la misma vida divina. Contrariamente a todas las otras naturalezas creadas, ella (la persona) es una relación inmediata de Dios, 'nulla interposita natura' (45). Más tarde, en plena Edad Media, el cristianismo defenderá la individualidad y singularidad del entendimiento humano frente a su pluralidad y generalidad defendida por Averroes. San Buenaventura es el gran representante y concesionario de la antropología agustiniana, y por tanto cristiano, en esta época, junto con los Victorinos. Esa es la conclusión

a que ha llegado recientemente la investigación de Courcelle sobre la - trayectoria de la antropología griega en el cristianismo, desde Sócrates hasta San Bernardo.

Al lado de la singularidad el cristianismo defiende la transcendencia metafísica de la persona sobre el mundo en base a una teoría de los valores, a la que ya hemos hecho referencia. Pero nótese la doble dirección de la transcendencia: sobre el mundo y las cosas, y sobre sí misma. De nada serviría la dialéctica diferenciadora del hombre frente al mundo si no existiese la transcendencia dentro del hombre mismo, en el ámbito de su ser personal. La transcendencia del hombre es Dios. Dios es la constitución del hombre en cuanto conciencia. Esto quiere decir que en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo (separado ya de las cosas), es decir, la conciencia de sí en sí, lleva consigo la conciencia de Dios como algo inseparable de la conciencia de mí mismo. El programa personal de la transcendencia cristiana fijado por San Agustín sigue en vigencia: las cosas, el alma, Dios: "No quieras derramarte fuera; entra dentro de tí mismo porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares -- que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a tí mismo, pero no olvides -- que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón" (46). La autotranscendencia del hombre es el punto fundamental de la antropología cristiana. Esta transcendencia nos sitúa frente a un "personal religioso" que es Dios, que tiene nombre propio, y que funda el orden de relaciones personales que llamamos religión o moral. -- La libertad, el compromiso, la conciencia, la fe, el comportamiento y -- las decisiones, todo tiene un carácter personal. La persona se convierte así en la forma fundamental de la concepción cristiana del orden religioso y ético mediante la categoría del compromiso y la adhesión. El cris -

tionismo y el personalismo rechazan el anonimato de la existencia personal y su desarrollo. Ser es ser para alguien, por alguien, frente a al - alguien. Pensar es pensar en alguien. Decidir es decidir ante alguien. Actuar es actuar en favor o en contra de alguien. Dios es siempre el trans cendente personal de cada ser, de cada pensar, de cada obrar, de cada -- persona que anima y sostiene los niveles ontológicos, lógicos y morales= del hombre, como quería San Agustín (47). En cambio, la cultura actual -- prefiere despersonalizar los procesos y atribuir o sustituir la conciencia por fuerzas, por estructuras: la economía, la materia, el ambiente, las estructuras, los principios, la sociedad, la vida, el espíritu, el -- impulso, los planteamientos, las inclinaciones, la herencia, los condicio namientos, los planteamientos tradicionales: todo actúa en el hombre y -- sobre el hombre menos el hombre mismo que está en el hombre. ¿Qué lugar= hay para la creatividad de la conciencia y de la libertad en este tipo -- de hombre estructural? ¿Por qué vamos a enfrentar a la cultura con las -- personas cuando ella misma ha sido determinada por las personas?

En nuestro tiempo ha sido Heidegger el que más ha insistido en la ontolo gía personalista, es decir, en el carácter personal y humano de toda meta física. Desde el ser es ser-con y ante o en-medio-de... hasta el ser -- como ser-ahí o la pregunta por el quién-del ser, todo indica que la meta física abstracta había llegado a una vía muerta de la que sólo puede salir mediante una exégesis personalista del ser. Hay un ser sujeto pero -- también hay un sujeto del ser del que se ha olvidado la filosofía frecuen temente (48). Nedoncelle supone una corrección en este sentido. Veremos= a su metafísica emergiendo de un personalismo y viceversa: su personalis mo emergiendo de una metafísica. Todo esto supone una concepción solida rio de la persona y del hombre que nos llevaría a comprenderla como pre-

sencia, respuesta, comunicación, adhesión.

Todo esto ha influido en esos conceptos que pueden ser la zona de contacto entre personalismo y cristianismo, y que es el problema que estudiamos. El personalismo está presente en el cristianismo actual como centro y modificador de la concepción religiosa y de la moral. No hay actos anónimos en el hombre sino actos personales que le sitúan y configuran frente a alguien. Actos que tiene a una persona como origen y destino de - - ellos mismos. La moral y la existencia es sinceridad, fidelidad, responsabilidad: procesos que suponen un yo y un tú presentes en cada acción. Nedoncelle desarrolla igualmente una metafísica de la fidelidad y de la oración (tiene dos obras monográficas sobre estos temas). El hombre es - comportamiento, el ser es deber ser, el yo es conciencia de alguien y ante alguien. La persona es libertad derivada y dirigida, por tanto es fidelidad extendida, exteriorizada e interiorizada y dirigida hacia la transcendencia personal y religiosa.

Queremos aludir también el carácter dialéctico y paradójico de la persona que se muestra como algo abierto y a la vez completo. Autonomía o autosuficiencia pero también heterogonía y necesidad. Ser en sí y por sí pero también ser por otro y para otro. Suficiencia y abandono. Afirmación en sí y esperanza en otro. La persona como realidad y a la vez como proyecto. Todo ello forma el fundamento de la religiosidad de la conciencia. El sentirse como experimento obliga a acudir a Dios como salvación del - ensayo existencia, temporal. Ello tiene lugar en la fe, en la oración, - en el apelo e invocación que supone la existencia religiosa, explícita o implícita en la conciencia personal. Dios aparece así como garantía del proyecto y realización de la persona humana y su inserción en el mundo.

Dios en definitiva, como el "en si" del hombre que se convierte en el "en mi" mío. A esto alude S. Agustín cuando se refiere a la comunicación profunda, ontológica, entre el ser del hombre y el ser de Dios: "Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto, si tú no estuvieses en mí; pero ¿no sería mejor decir que no existiría yo en modo alguno si no estuviese en Ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas?" (49). Autonomía ontológica del hombre que se resuelve en teonomía antropológica. El hombre es un ser para Dios, para el encuentro, para la comunicación con Dios, para la respuesta, para la permanencia, para la esperanza, para la inmortalidad, para el Tu divino. Confiamos analizar este problema con profundidad en la segunda parte de nuestro estudio: los fundamentos personalistas del hecho religioso.

No caben, pues, en la antropología y en el personalismo cristianos las dimensiones del humanismo ateo, como apuntamos. La angustia, la preocupación, la muerte. El eros cristiano es más fuerte que dichos procesos, -- porque está apoyado en la transcendencia de un ser personal. Lo contrario de la nada no es el ser, sino la persona así como la existencia es la dimensión constante de la persona. La transcendencia es, pues, el talante, el estilo común al cristianismo y al personalismo. Por eso el hombre, en cuanto persona, sólo encontrará su plenitud personal en Dios, -- origen y causa de todo ser personal. Cuando la autonomía personal del hombre se haya disuelto en Dios, entonces comenzará el hombre a ser persona. Para ello es necesario llegar o experiencias místicas donde el anodamiento pero también la plenitud personal es efecto de la proximidad de Dios en el hombre. El mundo actual busca la realización de la persona en la reafirmación intramundana de la existencia, en la materialidad positiva y en el naturalismo obsesivo que se revuelve y se rebela contra --

su origen. Y esto se puede aplicar al orden económico, político, social, ideológico. Cuando la realización de la persona se plantea en términos - de economía y autonomía, de reivindicaciones, de anarquismos y liberta - des fraccionadas, de posesión y desarrollo de sí mismo y no en términos= de solidaridad, concurrencia, respeto y diálogo, estamos asistiendo a la desaparición y manipulación del concepto de persona bajo las exigencias= de una cultura formalmente humana pero no realmente. Cuanto más civiliza - ción humana existe más solitaria se siente la persona actualmente. La co - rrupción del hombre persona está siendo constatada y denunciada por los= signos externos indicadores de un descenso en la calidad de vida perso - nal y de los valores que la acompañan. La visión cristiana de la persona sigue siendo el amor, la disponibilidad, la entrega, el sacrificio, la - donación, la renuncia, la generosidad. "Por ello, toda situación que li - me la influencia del tener para liberar la fecundidad del ser es una si - tuación fundamental de personalismo cristiano: el sufrimiento, el riesgo, la exposición, la inseguridad, que desarma nuestra seguridad; el sacrifi - cio que inmola un tener para abrirse al progreso del ser; la muerte que= significa el despojamiento definitivo de todo tener, el desnudamiento de - finitivo de nuestro ser real y que nos propone "la tentación de pensar - que no tener nada es no ser nada" (G. Marcel); la humildad en definitiva que les resume todas... El Ser absoluto se define como aquel que es y no tiene nada" (50). El modelo inicial y causal de toda persona y personali - dad es, para el cristianismo, y también para el personalismo, Dios, ser= pleno y abierto, suficiente y oblato, sumo ser y suma donación.

Otro punto de contacto entre cristianismo y personalismo es la forma de= afrontar y responder al problema de las relaciones entre individuo y per -

sona. Se puede decir que la filosofía del hombre hizo, durante siglos, de este tema una gran preocupación, una gran discusión. La relación persona-individuo ha sido el núcleo fundamental de la moderna antropología filosófica y casi la única reflexión metafísica sobre el hombre. Lo demás era -- psicología racional o filosofía de las facultades: relaciones cuerpo-alma. El dualismo individuo-persona pretende, a veces, ser homologado al dualismo cuerpo-alma y atribuir o adscribir al cuerpo el individuo, lo material lo concreto y al alma lo abstracto, lo espiritual haciéndolo equivalente a la persona. Entonces, en este planteamiento, el cristianismo, al ser -- defensor de la persona caería en un espiritualismo y en una antropología idealista, desreal, animista. Eso no es el personalismo ni es tampoco -- cristianismo, como veremos más adelante.

Sin embargo, habría que repetir: aquí la antropología fue víctima y defensora al mismo tiempo, del dualismo natural del hombre cuya descripción -- (no definición) sólo hizo a través de dos elementos: cuerpo y alma. El -- cristianismo por medio de S. Agustín principalmente, formuló la antropología de la unidad personal del hombre, descubriendo, como dijimos arriba, la noción y la realidad del yo, de la conciencia que está por encima de ambos elementos naturales. Para ello se sirvió de las afirmaciones -- trinitarias y cristológicas: el misterio de Dios y de Cristo-hombre iluminan el misterio de la persona humana y su comprensión histórica y filosófica. Nedoncelle conoce muy bien este tema que estudia en Boecio, en -- S. Anselmo y hasta en el mismo S. Agustín. Ya tendremos ocasión de exponer sus ideas fundamentales. Pero lo que parece claro es que la antropología cristiana es antropología de la unidad transcendental basada en la persona. Otro problema unido, pero no identificado con éste, es cómo se-

integran estos dos elementos en la unidad superior (51) pero nunca la --
unión individuo-persona deberá ser equiparada a la discusión sobre la --
unión cuerpo-alma en la sicología racional clásica. Son dos planos y dos
cuestiones diferentes.

La solución del cristianismo y del personalismo a este problema está en= la línea no de un sustancialismo físico-metafísico, como si el individuo fuese naturaleza física, materia y la persona fuese la forma, la sustancia; tampoco en términos de dualismo materia-cuerpo-individuo y espíritu alma-persona. La solución creemos que está en que, partiendo de la uni -
dad aludida, admitir que entre individuo hay continuidad, unidad e inte-
gración y, superando los términos y esquemas mecanicistas de relación y= contacto entre individuo y persona, aludir a términos de concentración, -
recogimiento e interioridad en una unidad metafísica superior. Es decir, el hombre es una unidad integrada (no compuesta) por dos dimensiones con céntricas, de las cuales una (el cuerpo) es más exterior que la otra (el alma) que es más interior. Entonces, concebido el hombre y la persona a= partir de esta unidad interior y en función de ella habrá que decir que - nada es exterior al hombre ni en el hombre. Nada hay exterior a la perso na, nada hay en el hombre ajeno a la persona, a la conciencia. La perso-
na es la esencia del hombre, no en un sentido extensivo sino intensivo: la persona es la intensidad interior del ser humano. Todo en él partici-
pa de esta estructura personal y pertenece al nivel ontológico de ella. Dicho de otra manera, la persona es lo más íntimo de la unidad interior= del hombre, de tal manera que jerárquicamente, los distintos espacios de esta unidad se extienden, de abajo arriba, mundo-cuerpo-espíritu-persona Dios y todo ello en una antropología dialéctica de la persona-unidad in-

tegrada por el recorrido metafísico que va desde el mundo a Dios. La persona es la concentración más densa y más íntima del hombre y Dios es la intimidad de la interioridad al tiempo de lo superior de la superioridad (transcendencia) del hombre. Estamos en categorías cristianas, agustinianas, modernas, personalistas (52). De momento no entraremos en más pro-fundidades para comprender la razón metafísica de la persona que estamos tocando solamente los puntos de coincidencia y de mutuo apoyo entre personalismo y cristianismo. Una fenomenología metafísica del hombre persona vendrá realizada después dentro ya de los compromisos surgidos al estudiar la filosofía de Nedoncelle.

Otro punto que considero de gran interés para registrar el paralelismo si no identificación entre cristianismo y personalismo es el problema de la libertad. El actúa como "test" y como prueba de lo que estamos intentando. Cada época ha tenido su mito cultural y el mito de la cultura actual es la libertad.

En el cristianismo y en el personalismo el problema de la libertad, su comprensión y tratamiento va unido al de la transcendencia. No hay libertad sin transcendencia. Pero la transcendencia no viene entendida aquí como límite material del acto libre sino como su razón y sentido para --existir. No tiene sentido preguntarse por la libertad como sucesión de actos concretos, fraccionados, mecánicamente relacionados, unidos entre sí sólo por el tiempo, pero no por la causa. Por el contrario, la estructura del ser libre está unida a la conciencia de dependencia de mi proyecto de ser y obrar en relación con una vocación transcendente que me remite a un origen y principio personal de mi libertad como respuesta y cumplimiento de su destino y finalidad también personal. La libertad no equi

vale a la capacidad de invención de mi proyecto en cada acto personal si no la acomodación de los actos libres y concretos a una actitud de adhesión personal única. La libertad sólo es revisión constante de mi actuación pero en función de una fidelidad radical de mi vocación. "Todas las confesiones cristianas están de acuerdo sobre la imagen del destino fi - nal de los hijos de Dios. El no es la libertad infinita e indeterminada, soberana absoluta, del liberalismo la que es patrimonio del Ser perfecto" (53). Por ello, Nedoncelle hablará de libertad derivada para refe - rirse al régimen de la libertad humana tal como se entiende en el cris - tianismo. Los cristianos admitimos igualmente el sentido histórico de - la libertad: ella es el resultado progresivo y el desarrollo de una dia - léctica. La libertad necesita del tiempo para serlo plenamente. No es - una realidad espontánea e inicial. No nace de las circunstancias exter - nas, económicas, políticas de la persona. No se crea por decreto o por = decisión única sino que exige un proceso interior de educación. Por - - ello necesita de la dialéctica de la negación, del orden, de la renun - cia, de la orientación y de la purificación o liberación interior, espi - ritual, moral, religiosa. Es una libertad indigente que necesita de al - guien para ser libre; no es autosuficiente. No nace de sí misma, necesi - ta de la dialéctica de la negación o de la transcendencia. Necesita ser = educada, llevada, formada. En esta capacidad receptiva, obediencial, -- consiste la plena libertad: dejarse conducir y llevar libremente por -- los valores, por Dios. Libertad formal y no libertad material. Es decir libertad por la forma de la opción no por el hecho material de ella. Por ello se comprenden las afirmaciones cristianas cuando dicen que la liber - tad se prepara en la no-libertad de la ley y del orden moral. El cristia - nismo no es la negación de la libertad sino su afirmación y reconocimien - to desde más allá de sí misma e incluso en la negación de los pre-liber -

tades. Para el cristiano existe una metalibertad que es la verdadera libertad, mientras que el anarquismo actual es la negación de la libertad desde la libertad misma. Ya para San Agustín no existe la libertad si no existe la libertación de la libertad. La libertad no es libre si no es libertad (54). No hay libertad que no sea positiva, dada, participada. Estamos en la noción metafísica de la libertad dentro del personalismo. La filosofía medieval vivía un concepto más rígido de la libertad. La filosofía moderna es una "concepción exaltada" de la libertad por sí y para sí. Lo que ahora se plantea más urgentemente en el pensamiento del siglo XX es la relación o intervención del poder, de la ley, del Estado, de la religión, de la moral, en la educación de la libertad y para la libertad. Contrariamente a lo que se podría esperar, es la noción cristiana de la libertad, el personalismo humanista, el que ha suscitado los planteamientos más radicales en el campo de la educación social de la libertad. El apelo a una autoridad, a una persona, a una conciencia, a una responsabilidad, a unas leyes, a un derecho, a unos valores, es contante y simultáneo a una metafísica cristiana de la libertad. "La teología católica -dice todavía Mounier- está igualmente lejos de un anarquismo religioso y de un totalitarismo espiritual" (55). En definitiva, la libertad ética y moral, espiritual y religiosa, ofrecida por el cristianismo a toda la filosofía en su propia historia, ha servido para el descubrimiento de las libertades sociopolíticas del hombre y del ciudadano en el ámbito civil. El indicador cristiano es, en este caso, animador de la cultura occidental: una antropología integral de la libertad frente a los intentos de objetivarla y despersonalizarla. La noción de libertad cristiana significó una revolución en el mundo romano, en el mundo feudal, a pesar de lo que opina el propio marxismo, como supone otra revo-

lución en el mundo actual frente al totalitarismo del Estado y de la idea.

ANTROPOLOGIA INTEGRAL

Analícemos, por último, el otro campo de coincidencias entre el personalismo inspirado o formulado por Mounier y el cristianismo: la persona en carnada, el hombre como espíritu en el cuerpo. Ya hemos dejado apuntado= que el personalismo se mantiene equidistante tanto de un espiritualismo= puro como de un materialismo dialéctico y absurdo. Y que no se puede iden tificar, sin más, el cristianismo con el idealismo, misticismo, espiri - tualismo, sino que el personalismo que hay en el cristianismo supone la= asunción y defensa del hombre total como espíritu encarnado. O con otras palabras, el cristianismo y su antropología se hacen cargo de la condi - ción carnal de la existencia humana.

Hagamos algo de historia de esta afirmación. En sus comienzos tuvo que de fender la realidad del cuerpo y de lo material en el hombre frente a los intentos inhibidores de las religiones orientales de mayor densidad y -- tendencia espiritualista en su antropología (56). Recuérdense las luchas que tuvieron que mantener los autores cristianos (Ignacio, Justino, Ireneo, Tertuliano, Agustín, Orígenes, etc.) contra el gnosticismo, encre - tismo, maniqueísmo. La Iglesia en sus autores tuvo que defender la legi- timidad de la carne, del cuerpo, de la sexualidad, de la procreación, de las riquezas, de la libertad, de la posesión. Esta dimensión del mensaje cristiano se olvida actualmente cuando la Iglesia tiene que defender otros valores más espirituales de la existencia humana porque ahora son estos= los que están en peligro. Acéptese, pues, que en la larga historia y ex-

perencia antropológica que tiene el cristianismo ha estado siempre del lado de los valores más combatidos en cada época, más débiles o debilitados por la cultura correspondiente, restableciendo el equilibrio de la razón frente a los asaltos de la negación de turno. Ese compromiso del cristianismo con el hombre le lleva hoy a defender la persona frente a manipulaciones formales que pueden venirle de la técnica, del trabajo, del consumo, del ocio, de la masificación, de la agresividad, de la violencia, de la despersonalización en definitiva. Así es como se construye la cultura de todos los siglos, no la de un momento determinado. La "vejez" del cristianismo le permite juzgar con madurez las nuevas fórmulas culturales que la humanidad va incorporando a su historia.

Por todo ello, el personalismo actual podría denominarse como una antropología metafísica y el cristianismo es la antropología histórica. Ambas se complementan y se incluyen para formar el estatuto ontológico y el estatuto histórico del humanismo, de la antropología que necesitamos.

a) El estatuto ontológico concede al personalismo una visión transcendente del hombre como persona frente a la naturaleza y las cosas, en virtud de su estructura espiritual-corporal. Ella, la persona, es el valor, el bien más absoluto en la línea de su ser. Sin esta inserción metafísica del hombre en el orden del absoluto no existe antropología dialéctica -- cristiana. Este absoluto transcendente quiere decir que la persona como tal no se realiza en la immanencia del mundo sino en algo más allá de sí misma. Lo cual no significa negar su inserción en el mundo y en el cuerpo en concreto, que es la comunicación del mundo con la persona.

Pero a su vez ese absoluto está personalizado. La persona es un absoluto, pero también vale la afirmación inversa: el absoluto es una persona y -- además con nombre propio: Dios. Por ello, el cristianismo, partiendo de la existencia encarnada concreta de la persona sabe que se puede ascen - der metafísicamente al Dios personal de la historia y del hombre. Desde la persona empírica a la persona transcendente. A esto es a lo que hemos querido llamar antropología dialéctica: el valor absoluto de la persona humana sin ser todavía ella misma el absoluto personal: el valor trans - cendente de la persona estando ella misma sometida al transcendente personal que es Dios. En esta dialéctica es donde hay que insertar la existencia y justificación del orden moral y religioso. Esto no puede hacerse ignorando las limitaciones impuestas al hombre en virtud de que él - no es el absoluto personal, aunque sea persona. Por ello carecen de ra - zón y justificación las filosofías interminables sobre el hombre como fi - jador absoluto de su propio orden de ser y obras. El desarrollo del hombre como supremo horizonte de la actividad humana. "La antropología cató - lica no es, como se sienten tentados a presentarla, una síntesis, una es - pecie de término medio entre estas dos utopías. Esto es debido a las abe - rraciones divergentes que le han salido y que secundariamente le han dis - locado, o sea, el optimismo y el pesimismo social. El hombre que ella -- nos presenta es un ser en quien la naturaleza no ha sido radicalmente vi - ciada y que sigue siendo capaz de actos santos y meritorios. Sin embargo lleva en lo más íntimo de esta naturaleza una ruptura ontológica profunda que, desposeyéndola de los bienes preternaturales a los que había si - do íntimamente unida antes de la caída, la ha dejado tocada en sus mis - mos atributos de una debilidad que solo la gracia puede levantar" (57).

El humanismo cristiano que parte de un análisis del hombre histórico, concreto, real, existencial, funda a su vez un humanismo político y social que dista por igual de la ceguera idealista y utópica de la libertad libre en sí y por sí como de la condición condenable de todo lo que el hombre hace y proyecta. Tampoco habrá que identificar o interpretar una antropología desde una inspiración puramente ética, juzgando y disolviendo las realidades ontológicas en categorías morales: la naturaleza, lo material, lo visible sería lo rechazable, en cambio el espíritu sería lo bueno, ontológicamente hablando. No podemos convertir el dualismo moral posterior como si fuese un dualismo ontológico. Ese fue, según creemos, el error del maniqueísmo: dar consistencia y contenido metafísico al dualismo moral. Mientras que el cristianismo, también en este caso desde S. Agustín, destruye esta equivalencia de dualismo identificando todo lo existente con lo bueno. El mal no tiene ontología propia sino que le crea el hombre con la voluntad mala. Por tanto la ética cristiana es una ontología del bien como realidad fundamental, universal, tipo y un voluntarismo (no ontología) del mal que pasa así a un orden antropológico, no metafísico. El bien y el mal le lleva el hombre lo cual no significa que el hombre sea mal sino que puede hacer el mal. Veremos más adelante cómo se resuelven en Nedoncelle las instancias metafísicas del orden moral que tienen una gran tradición en la filosofía cristiana. En esto el personalismo es un realismo real, integral, global, sin concesiones a la utopía política, al romanticismo antropológico o al espiritualismo difuso, pero tampoco al pesimismo, al recelo de la materia, a la desconfianza del hombre por el hombre.

b) En el estatuto histórico de la antropología cristiana tendría lugar - ahora la discusión histórica sobre lo natural y sobrenatural. Pues bien, la antropología cristiana a través de la metafísica de la persona, ofrece una posibilidad de convergencia para tantos dualismos y discusiones - históricas sobre el hombre: en la persona lo natural y sobrenatural se - unen aunque no se confundan. Los valores y la gracia, el esfuerzo y la - ayuda, lo vital y lo dado encuentran en la persona, en la libertad, su - único espacio antropológico, su confluencia de acción aunque no su mez - cla de ser. El estatuto personal del hombre ofrece a la teología de la - gracia y del sobrenatural una reflexión unitaria, aunque sin confundir - las, para entender la acción recíproca entre lo divino y lo humano, la - misericordia y la miseria, la grandeza y el obismo, la gracia y la liber - tad.

Porque Dios es persona y el hombre es persona la persona es el encuentro entre Dios y el hombre de tal forma que no sólo podemos hablar de un encuentro personal (es decir entre personas) sino de un encuentro en la -- persona y a través de la persona como terreno de encuentro. Todo ello -- tiene lugar histórica y teológicamente en Cristo, Dios y hombre. Lo natu - ral y sobrenatural se unifican, se unen (pero no se confunden) en la per - sona. Lo humano es el dato; la gracia es lo dado. Pero la persona es el - progreso y la unión creadora y constante entre el dato y lo recibido. De ahí la aportación constante del hombre con su libertad activa al recibir lo sobrenatural por la fe. El cristianismo, la piedad, la fe, el amor, - la ética, se convierten así en un personalismo ontológico. Sirven a la - construcción diaria de la persona del creyente, del que se abre a la in - fluencia de Dios como elemento intrapersonalizante en el hombre. |

Por eso la antropología cristiana de la persona es el cuadro y la categoría de inteligencia donde se resuelven las antinomias del humanismo cristiano histórico: acción-contemplación; libertad-ley moral; creación y progreso-esperanza y salvación; valores humanos y valores cristianos; espíritu y revelación; inteligencia y fe. Todo ello tiene su asiento en la única realidad común a Dios y al hombre: la persona. Por ello, toda la teología histórica basada en la analogía del ser se puede aplicar a la analogía de la persona. La persona es lo único análogo entre Dios y el hombre. Por eso, de la onto-teología se pasa a la antro-po-teología. Es decir, la teología deberá usar la categoría de la persona y no la del ser para hablar de Dios, si quiere ser mejor entendida por el hombre.

De la persona como centro de la antropología metafísica en el cristianismo pasamos a la unidad dinámica del amor como definición y relieve de esa antropología. Frente a las antropologías políticas que ponen de relieve la definición del hombre, de la persona, de la existencia como libertad en sí, por sí y para sí el cristianismo antropológico sabe que la libertad no es la suprema expresión de la existencia personal. En cambio el amor, la entrega, la fraternidad, la solidaridad, la comunicación de las conciencias en reciprocidad, la promoción del otro, acoge y da cuenta más perfectamente de la existencia de la persona. La persona es amor libremente ofrecido en la entrega al bien del otro.

El problema de las relaciones entre naturaleza y persona no se plantea hoy en su forma histórica tradicional sino que el personalismo de Mounier y otros autores cristianos aluden a "la condición humana de la persona". En esa fórmula de cierto rodeo se halla incluida la alusión al hombre individual y al hombre persona; al hombre cuerpo y al hombre espíritu. Todo

ello sirve para prescindir del planteamiento clásico consistente en una metafísica de la naturaleza, del individuo, para llegar a la noción de persona. Como veremos, Nedoncelle rechaza la búsqueda del concepto de persona partiendo del concepto de individuo. También Marcel opinaba yo lo mismo. El elemento significativo, relevante, en el hombre es la persona, no la naturaleza o la sustancia. Lo sustantivo es lo personal mismo. Se parte de la persona como hecho preferente para pasar a ver en la naturaleza, en lo carnal, un elemento condicionante aunque total, no parcial solamente, pero en definitiva no es algo decisivo sobre la persona sino sólo determinativo. En conclusión: la primacía de lo personal sobre lo natural va a condicionar el estudio del hombre moderno en la antropología dialéctica que ensayamos dentro del personalismo actual como límite de una cultura (Véase con provecho el vol. colectivo Simposio sull'uomo e la natura, VIII Incontro di Perugia; "Proteus" 2 (1971 nº 4; Ed. Abete Roma 1.971).

EL HOMBRE COMO ESPIRITU ENCARNADO

Este sería pues el momento doctrinal e histórico de acceder al concepto de persona en el cristianismo como encarnación del espíritu, con lo cual nos alejamos de las acusaciones y recelos espiritualistas, idealistas. Nos referimos a la constatación histórica aludida anteriormente: cómo el cristianismo ha defendido, desde el principio, la condición carnal del hombre, de la persona, dentro de la antropología integral que hemos propuesto, prescindiendo del valor exacto que haya dado a la presencia del cuerpo en el hombre. Lo importante es que ha asumido y defendido con fuerza lo corporal. Si la antropología de otros tiempos se dedicó a estu

diar y situar los elementos constitutivos del hombre (el dualismo alma-cuerpo) hoy la antropología llamada filosófica se preocupa más de su relación, llamando o calificando dicha relación como una integración. No es, por tanto, una antropología de las partes sino de la unidad integradora, activa, creadora, superadora y unificadora de las tensiones que dividen - al hombre pero que no le destruyen. Es, digamos una vez más, una antropología dialéctica cuyas consecuencias recogeremos a lo largo de nuestra investigación.

Por eso se comprende muy bien que el cristianismo sea históricamente, antropológicamente, la religión y la teoría de la encarnación: encarnación= de Dios en Cristo, de Cristo en la Iglesia, en los sacramentos; igualmente encarnación de Dios en el hombre por la imagen que es el alma, el espíritu; encarnación de Cristo en los pobres y desheredados; encarnación del espíritu en el cuerpo, de la salvación en la historia y en los signos sensibles y sacramentales. Y sobre todo en la encarnación del amor de Dios - en el amor humano, en el matrimonio. ¿Por qué seguir diciendo que el cristianismo es un espiritualismo, un platonismo, una ilustración, un romanticismo, un idealismo ausente y abstracto, cuando nada mejor que él ha asumido el hecho encarnacionista en antropología y teología, el hecho del -- cuerpo, de la materia, del hombre, del tiempo, del espacio, para explicar su relación con el alma, con el espíritu, con la gracia, con la salvación con la transcendencia?. "La condición carnal de la persona humana -escribe Mounier haciéndose portavoz de esta tradición filosófica del cristianismo- que muchos teólogos cristianos han desconocido, es un tema dominante en el pensamiento y en la sensibilidad católicas" (58). El cristianismo ha cuidado la distinción, la no identificación entre Dios y el mundo,

el alma y el cuerpo, en la cultura griega y romana. Esta lucha por la distinción, por la diferencia se ha confundido frecuentemente con la separación. Así como en la moderna teoría de la secularización se cree que la unión Dios-mundo en la fe del cristiano va a llevar consigo la identificación. Dos realidades pueden estar unidas (es decir no separadas) y sin embargo ser distintas. Unión pero distinción entre el mundo y Dios es lo -- que tiene que seguir defendiendo el cristianismo en estos momentos de confusión cultural que afecta también a las ideas teológicas y antropológi-cas. Separación sí, identificación no: esa es la verdadera secularización para el creyente frente a Dios y frente al mundo.

En la primacía de lo espiritual en la Edad Media la teología católica no podía innibirse frente al cuerpo. En la cultura actual, sin embargo, existe un proceso inverso. La primacía de lo material hace que el cristianismo restablezca el equilibrio defendiendo los valores del espíritu con riesgo de ser acusado de espiritualismo y misticismo. La victoria de la técnica parece ahogar la carrera del espíritu. Por ello, el personalismo cristiano defiende al hombre completo como representante de ambos valores: el espíritu encarnado y el cuerpo racionalizado, incorporado a la persona, -- no mediante la pulsión sino mediante la libertad y responsabilidad.

Todo esto nos sitúa ante la valoración del cuerpo ofrecido por el cristianismo y el personalismo en este marco antropológico donde la persona es -- la categoría que define al hombre y su relación dialéctico-metafísica con las cosas y con los demás hombres. Veremos cómo el cuerpo no es sólo un -- instrumento de comunicación con el mundo sino también con los demás sujetos portadores también de un cuerpo.

Así pues, el yo para el cristianismo no es el alma o la mente sólo, sino= el hombre, el individuo, la persona de la que el cuerpo forma y recibe a= la vez su ser de cuerpo integrado en la unidad superior. El ser encarnado es el espacio central, el núcleo para una reflexión metafísica sobre el - hombre, como ha dicho G. Marcel (59). El cuerpo no está unido al alma si= no a la persona, al ser de la persona no al ser del alma. La comunicación del cuerpo y su existencia con la existencia de la persona, esa es la ta= rea de una antropología filosófica actual. El cuerpo como desarrollo de - la vida personal. Los procesos y las formas de participación del cuerpo - en la vida personal han sido siempre objeto de interés en la antropología cristiana.

Por otra parte, el cuerpo es la presencia del mundo impersonal en la per= sona humana. Por él, el mundo penetra en el espíritu y éste en aquel. Por tanto, el cuerpo facilita la acción de la persona en el mundo y sirve de= instrumento para su transformación. Es una acción deferente del espíritu= en el mundo.

El es la concentración consciente de la materia indeterminada y en él re= cibe la materia su dignificación personal.

Una derivación más de la condición carnal de la persona humana es la exis tencia de la persona en el tiempo. La encarnación del espíritu lleva con= sigo la temporización, la historización, de tal manera que la existencia= encarnada, personal no es sólo existencia en el tiempo sino temporal. La= historia misma es una persona, es decir, un espíritu en el tiempo, una -- salvación y una transcendencia temporal. Otro gran esfuerzo de la antropo= logía de Nedoncelle está representado por la determinación del sentido --

personal histórico. La personificación no tiene por qué ser un proceso de huida de la historia. Y la historia no va a ser sólo el puro dato de la duración, del espacio, del tiempo, de la línea cronológica, sino que la historia será la maduración personal del tiempo que tiene lugar en la experiencia ética, en la acción moral donde el espíritu triunfa sobre el tiempo, sobre el "cronos" transformándole. "La permanencia encarnada recibe su pleno sentido en el mundo moral: el tiempo, visto desde abajo, es el esfuerzo espiritual, la perseverancia apoyada del hombre sobre sus datos, la fidelidad que de un acto al otro, le une a sí mismo y a la unidad del universo; visto desde arriba, es la paciencia de Dios, la imagen móvil de la caridad, el acto divino de confianza en la libertad, o más exactamente todavía, la substancia de la libertad; y visto desde ellos mismos es la aspiración del mundo y del hombre hacia Dios, el amplio movimiento de conversión sobre el que, lentamente, rechina el universo. Hasta el día en que él sea definitivamente llevado a la eternidad, el tiempo participa como toda carne, en la edificación del universo de las personas y entonces, como toda carne, él será asumido" (60).

Por consiguiente, la condición carnal de la persona es una expresión equivalente a la existencia concreta que lleva consigo la alusión al cuerpo como medio y espacio personal; al mundo como espacio personal; al tiempo y a la historia como coordenada de realización personal; y a la ética como proceso interno de personificación del hombre frente a estos espacios concretos.

Finalmente, también la sociedad, la comunidad, los otros, son un punto de encarnación de la persona. La sociedad, el nosotros, es la "carne" del yo, el cuerpo de la conciencia. No hay persona sin el tú y sin el nosotros. -

En esta foeticidad real de la persona en la que existir es con-sistir hoy que incluir a Dios como componente existencial concreto de la persona: -- Dios es el "cuerpo" de la persona, el contorno existencial de la misma, -- pues si la existencia personal es una existencia encarnada también es una existencia religada. Lo sobrenatural y lo absoluto es condición de exis - tencia de lo natural y mundano igual que puede ser el cuerpo y las cosas. La relación con Dios por parte de la persona es tan constitutiva de ella= misma como puede serlo la relación con el cuerpo y con el mundo: son con= tornos. Todos son "espacios ontológicos" para la persona y su existencia, desarrollo y permanencia: mundo, cuerpo, espíritu, Dios. Esta afinidad de la ontología personalista con Dios, base y fundamento de la existencia re ligiosa será examinada en la segunda parte de nuestro estudio. Nedoncelle por su condición de cristiano, es un buen reflejo y transmisor de esta -- tradición filosófica: la antropología religiosa, es decir, el humanismo -- abierto a Dios desde su misma condición de humanismo.

Con esto dejamos concluido el ensayo general del personalismo de Mounier y en especial, aquella parte de su proyecto personalista que puede ser -- asumido como ejemplo de coincidencias entre personalismo y cristianismo, lo cual no significa que sea una reflexión sobre la persona hecha desde -- la fe cristiana. Con esto también nos reafirmamos en la convicción de que el personalismo supone una continuación y ampliación de la antropología -- cristiana como preocupación por el hombre total. Una cuestión que no hemos querido estudiar es la conciencia explícita que tuvo Mounier de esta coi ncidencia cristianismo-personalismo o, por el contrario, si el personalis= mo, además de ser una crítica del cristianismo, podría ser también un cris tianismo crítico. Quizá su muerte prematura no le permitió ahondar en es= te problema como en otros muchos. Sea o no sea el personalismo una reli -

gión, lo que sí parece claro es su carácter de humanismo cristiano.

Si nos hemos detenido en el ofrecimiento y desarrollo de este esquema general personalista es porque creemos que los personalista posteriores que nosotros analizaremos, y en especial Nedoncelle, se mueven doctrinalmente en los límites y coordenadas establecidas por la reflexión de Mounier profundizándola y ampliándola y quizá, incluso sistematizándola. Porque Mounier no hizo sistema, lo cual no significa que no tenga seguidores.

N O T A S

- (1).- MOUNIER, M: Révolution personaliste et communautaire, I, en "Oeuvres" I, pag. 138.
- (2).- MOUNIER, M: Ibid. pag. 146. Al identificarnos con este pensamiento de Mounier que exige el restablecimiento del orden del espíritu, no podemos menos de pensar en S. Agustín que propuso, igualmente, un "ordo amoris" como proyecto de la cultura de su tiempo. Ese orden moral va precedido y asentado en un orden metafísico: Dios, hombre, mundo. Dicho orden es patrimonio común de la cultura cristiana; véanse De Civit. Dei, XIX, 4, 4 (PL. 41, 629); De Serm. Dom. in monte, I, 2, 9 (PL. 34, 1233); FLOREZ, R: La teoría agustiniana de los dos amores en su dimensión antropológica, en "Giornale di metafisica" IX (1954) 513-514; ALCORTA, J. I: El mensaje agustiniano del amor, en "Augustinus Magister" III, Congrés Intern. Augustinien, París 1954, pp. 357-364.
- (3).- MOUNIER, M: Révolution person. et comm. en "Oeuvres" I, pag. 153; véase igualmente CONILH, J: Mounier: Témoin et combattant spirituel, en "Esprit" avril 1870, pp. 672-680.
- (4).- Un marxista como Garaudy ha reproducido esta alternativa como esquema de análisis y acusación para la situación actual, juzgándola como un camino sin salida y abogando por la superación de dicho dualismo: "L'on peut sortir du faux dilemme: changez d'abord l'homme et vous transformerez ensuite les structures (vingt siècles d'échec de la prédication chrétienne ont montré l'impuissance de cette méthode) ou bien: changez les structures et vous verrez automatiquement naître un homme nouveau (un demi-siècle d'expériences historiques nous a contraints à reconnaître qu'il ne suffit pas d'abolir la propriété privée des moyens de production et de transférer le pouvoir à un parti communiste pour que se réalise une démocratie socialiste, pour qu'émerge un homme nouveau et une culture nouvelle, un nouveau projet de civilisation) Marx avait posé d'une manière dialectique et non mécanique ce problème dans sa critique des matérialistes français du XVIII siècle: les circonstances font l'homme mais l'homme fait les circonstances": GARAUDY, R: L'Alternative, Ed. R. Lafont, Paris 1972, pp. 92-93; IDEM: Perspectives de l'homme, Ed. P.U.F. Paris 1962.
- (5).- MOUNIER, M: Qu'est-ce que le personalisme?, V, en "Oeuvres" III, pag. 209.
- (6).- Véase mi estudio FERNANDEZ GONZALEZ, J: Antropología y Teología actual, Madrid 1977, pp. 20-21, y también Reducción agustiniana de la antropología actual, en "La Ciudad de Dios" 186 (1973) 29-69.



- (7).- Véase SCHELER, M: Zur Idee des Menschen, en "Gesam. Werke" III, Francke Verlag, Bern 1955, pág. 187; FERRETI, G: M. Scheler: Fenomenología e antropología personalística, Milano 1972, 2w.
- (8).- BUENO, G: Ensayos materialistas, Ed. Taurus, Madrid 1972, pág. 21; y más adelante: "La tesis de este ensayo es mucho más radical: el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otras. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista": pág. 24.
- (9).- Una reducción o interpretación de toda la historia de la filosofía como lucha y dialéctica entre materialismo e idealismo (adscribiendo la religión al idealismo y, por tanto, también al cristianismo) puede verse en el vol. Grundlagen der marxistischen Philosophie, Dietz Verlag, Berlin 1965, pp. 11-44; KOHRSCHE, K: Marxisme et philosophie, Ed. de Minuit, Paris 1964.
- (10).- Véanse algunos estudios sobre esta idea: ALVAREZ TURIENZO, S: El cristianismo y la formación del concepto de persona, en el vol. "Homenaje a X. Zubiri", Madrid 1970, pp. 51 ss. Esta es, al parecer, la tesis de Hegel: CHAPPELLE, A: Hegel et la religion, 3 vols. I, Ed. Universitaires, Paris 1963, pp. 26-44; SERTILLANGES, A, D: Le christianisme et la philosophie, vol. I, Aubier, Paris 1941, pp. 73-80; BERDIAEF, N: El cristianismo y el problema del comunismo, Buenos Aires 1937, pp. 57-88; PANNENBERG, W: art. Person, en "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Handwört. für Theologie und Religionswissenschaft, 3 ed. Band V, col. 230, Mohr Verlag, Tübingen 1961: "Was man heute mit dem Wort Person bezeichnet, dürfte der Menschheit erst durch das Christentum erschlossen werden sein".
- (11).- Serm. 154, 7, 9 (PL. 38, 837); además: Serm. 154, 8, 11 (PL. 38, 837); Epist. 137, 3, 11 (PL. 33, 520); Tract. in Jon. 86, 1 (PL. 35,).
- (12).- MOUNIER, M: Qu'est-ce que le personnalisme?, en "Oeuvres" III, pág. 216; también cap. VII, pág. 232.
- (13).- Véase MOUNIER, M: Le personnalisme, en "Oeuvres" III, pág. 429; ARATA, C: Lineamenti di un ontologismo personalistico, Ed. Marzorati, Milano 1954.
- (14).- MOUNIER, M: Op. cit. pág. 486; véase HEREDIA SORIANO, A: Aproximaciones al pensamiento de E. Mounier, en "La Ciudad de Dios" 182 (1969) 385-397.
- (15).- MOUNIER, M: Manifeste au service du personnalisme, en "Oeuvres" I, pág. 492.
- (16).- Véase MOUNIER, M: Op. cit. pág. 536: "Ni la multiplication des groupes ni leur gonflement ne nous assurent que l'esprit

communautaire fasse de réelle et de solides progrès... La dépersonnalisation du monde moderne et la décadence de l'idée communautaire sont par nous une seule et même désagrégation".

- (17).- MOUNIER, E: Op. cit. pág. 508; otros lugares donde Mounier habla o sitúa la significación del personalismo frente al marxismo son: Revolut. person. et commun. I, "Oeuvres" I, pp. 145-146; pág. 306; sobre personalismo y lucha de clases: "faut-il donc pour sauver l'homme, renoncer a être homme?": pág. 334; Manifeste au service du personnalisme, en "Oeuvres" I, pág. 598; Qu'est-ce que le personnalisme", en "Oeuvres" III, pp. 183-184; véase sobre este punto BORNE, E: Mounier et le marxisme, en "Esprit" 40 (1972) pp. 211-224.
- (18).- Se alude con esto a la discusión existente en el seno del marxismo actual sobre si es o no es humanismo. Véanse centros de esta discusión: ALTHUSER, L-SEMPRUM, J: Polémica sobre marxismo y humanismo, Ed. Siglo XXI, México 1968; ANDREANI, T: Marxismo y antropología, Ed. Anagrama, Barcelona 1974; BIGO, P: Marxisme et humanisme, Ed. P.U.F. Paris 1961; DIAZ, C: Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo, Ed. Zero, Algorta 1970; FROMM, E: Marx y su concepto del hombre F.C.E. México 1962; GARAUDY, R: L'humanisme marxiste, Paris 1958; GUIJARRO, G: La concepción del hombre según Marx, Ed. Sígueme, Salamanca 1975; GOULISNE, C.I: El marxismo ante el hombre, Ed. Fontanella, Barcelona 1970; METZKE, E: Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ausatz des Marx'schen Denkens, en el vol. "Marxismusstudien" (zweite folge) Herausg. von I. Fetscher, Tübingen 1957, pp. 1-25. Como se sabe la discusión la polarizan Althusser y Lefebvre; véase LEFEBVRE, H: Le marxisme, P.U.F. Paris 1969, pp. 6-22; SCHAAF, A: Marxismus und menschliche Individuum, Wien 1965.
- (19).- Véase SARTRE, J.P: L'existentialisme est un humanisme, Ed. Nagel, Paris 1951, pág. 65: "Tout matérialisme a pour effet de traiter tous les hommes y compris soi-même comme des objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées, que rien ne distingue de l'ensemble des qualités et de phénomènes qui constituent une table ou une chaise ou une pierre. Nous voulons constituer précisément le règne humain comme une ensemble de valeurs distinctes du règne matériel"; véase a este respecto GALLO, B.R: Jean Paul Sartre y el marxismo, Buenos Aires 1966; GERVAIS, Ch: Le marxisme de Sartre: signification et projet, en "Dialogue" 8 (1969-70) 272-292.
- (20).- Véase MOUNIER, M: Manifeste au service du personnalisme, en "Oeuvres" I, pág. 513: "Il reste en effet a la base du marxisme une négation fondamentale du spirituel comme réalité autonome, première et créatrice. Ce refus prend

deux formes. D'abord le marxisme rejette l'existence de vérité éternelles et de valeurs transcendentales à l'individu, à l'espèce et au temps; c'est-à-dire qu'il rejette essentiellement, par son postulat premier, non seulement le christianisme et la croyance en Dieu, mais toute forme de réalisme spirituel. Il ne voit dans la réalité spirituelle que 'reflets idéologiques' à tout".

- (21).- Puede verse ALBIAC, G.P: Marxismo y personalidad. Notas acerca de una incompatibilidad epistemológica, en "Crisis" 17 (1971) 63-90; EHLEN, P: Der Atheismus in dialektischen materialismus, Pustet Verlag, München 1961, pág. 129: "Die negative Antwort auf die Frage nach Gott hat dem Menschen zur Zentralfrage des Marxismus werden lassen".
- (22).- Véase KOLAKOWSKY, L: Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein, Piper Verlag, München 1960, pág. 6: "Da der Mensch nicht aus zwei Teilen besteht, von denen der eine reine Reflexion ist und der andere reine Praxis, und da der erkennende Mensch nur einen gewissen Aspekt des ganzen Menschen darstellt, geht es jedesmal um das oppositionelle Verhältnis dieser beiden Teilaspekte".
- (23).- MOUNIER, M: Manifeste au service du personnalisme, en "Oeuvres" I, pág. 523; véase también: Revolution person. et com. II, en "Oeuvres" I, pág. 176-179; Personnalisme et christianisme, en "Oeuvres" I, pp. 749-751.
- (24).- Serm. 154, 8, 11 (PL. 38, 837); Ibid. 154, 7, 9 (PL. 38, 837); véase PERGUEROLLES, J: Naturaleza y persona en S. Agustín, en "Augustinus" XX (1975) 17-38.
- (25).- Confess. VIII, 11, 27 (PL. 32, 761); también En. in psal. 84, 10 (PL. 37, 1075-1076); Ibid. 118, II, 1 (PL. 37, 1504-1505); Ibid. 118, X, 2 (PL. 37, 1525-1526); Sermón 25, 4, 4 (PL. 38, 168-169); Serm. 125, 5, 8 (PL. 38, 716); HUFTIER, M: Le tragique de la condition charnel chez S. Augustin, Ed. Desclée, Paris 1964; HOLTE, R: Beatitudo et Sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Ed. Etudes Augustiniennes, Paris 1962.
- (26).- Véase MOUNIER, M: Le personnalisme II, en "Oeuvres" III, pp. 453-455; NATANSON, J: Présence de Mounier, en "Esprit", avril 1960, pp. 609-638.
- (27).- Tract. in Jon. 29, 3 (PL. 35, 1629); lo mismo se hace con la categoría de la presencia: "Nada hay más presente a ti que tu mismo": De Trin. X, 3, 5 (PL. 42, 975).

- (28).- También S. Agustín tiene afirmaciones en torno a esta idea: "Luego, ¿amo en el hombre lo que yo no quiero ser? siendo no obstante hombre? Gran profundidad es el mismo hombre": Confess. IV, 14, 22 (PL. 32, 702); véase CAPANAGA, V: El hombre-abismo según S. Agustín, en "Augustinus" XX (1975) 225-252; para la filosofía de la profundidad puede verse GUARDINI, R: Mundo y Persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre, Ed. Guadarrama, Madrid 1963, pp. 77-80.
- (29).- MOUNIER, M: Le personnalisme, en "Oeuvres" III, pág. 466; véase también TEILHARD DE CHARDIN, P: El fenómeno humano, Ed. Taurus, Madrid 1965, pág. : "Mi yo para comunicarse debe subsistir en el abandono que hace de sí mismo; de otro modo el don desaparece".
- (30).- Kierkegaard tiene unas reflexiones precisas sobre el valor de lo universal por encima de las diferencias de lo singular en el hombre, en la persona: "Ay! En la vida ajetreada y mundana de la confrontación no hacen sino olvidarse más y más, quizá por completo, los pensamientos grandes, sublimes, sencillos; aquellos primeros pensamientos. Cada hombre se coteja con los demás, cada generación o familia se compara con la otra, y así crece la abigarrada multitud de confrontaciones ahogando plenamente al hombre. Cuanto más avanzan lo artificial y el activismo más y más son los que en cada generación trabajan como esclavos toda la vida, en los bajos y subterráneos parajes de la confrontación, y como los mineros que nunca ven la luz del día, así estos desgraciados jamás llegan a ver la luz: aquellos pensamientos sublimes y sencillos, aquellos primeros pensamientos acerca de lo glorioso que es ser hombre": KIERKEGAARD, S: Obras y papeles de S.K. vol. III, Ed. Guadarrama, Madrid 1963, pág. 75.
- (31).- Véase TEILHARD DE CHARDIN, P: La activación de la energía, Ed. Taurus, Madrid 1965, pp. 51-53. Esta energía personal del amor en el mundo comienza con el Dios-Hombre. Por ello, el amor es lo más personal y lo más moral y absoluto a la vez, porque procede de la persona, de la conciencia.
- (32).- MOUNIER, M: Le personnalisme, en "Oeuvres" III, pág. 478; un buen esquema y organización del personalismo fundamental de Mounier lo ha hecho MACEIRAS, M: La realidad personal en el pensamiento de Mounier, en el vol. "Antropologías del siglo XX", Ed. Sigüeme, Salamanca 1977, pp. 101-123.
- (33).- Para el concepto de libertad solidaria en Heidegger, véase DE WAELHENS, N: La filosofía de M. Heidegger, Ed. C.S.I.C. Madrid 1945, pág. 270: "Nuestra libertad, por consiguiente, sólo puede engendrar desprendimiento, sumisión, renunciamiento"; véase HEIDEGGER, M: Ser y tiempo, F.C.E. México 1961, pág. 217.

- (34).- Ha sido Nietzsche quien más ha combatido esta incorporación que hace el humanismo cristiano de la transcendencia a la idea de hombre, de persona, de libertad; véase JASPERS, K: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seine Philosophie, Berlín 1950, pág. 155: "La libertad en su sentido existencial, ya sea cristiana o kantiana, no existe más que en relación con la transcendencia. Ella es la posibilidad de un ser finito, ella tiene su límite en la transcendencia (y tiene necesidad de ese origen incomprensible en el límite, que ella sea gracia o don de sí mismo a sí mismo)... Nietzsche rechaza esta libertad... La libertad que Nietzsche reconoce y afirma es (la libertad) como hecho de fundarse en sí mismo y vivir de sí sin transcendencia"; véase GARAUDY, R: Parole d'homme, Ed. Lafont, París 1975, pp. 11-12: "La transcendence, c'est le contraire de la suffisance".
- (35).- JASPERS, K: La filosofía desde el punto de vista de la existencia, F.C.E. México 1953, pp. 55-56; y en otra parte: "Cuanto más propiamente libre es el hombre tanto más cierto es Dios para él. Allí donde soy propiamente libre, allí estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo": pág. 54".
- (36).- HARTMANN, N: Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, Verlag Walter de Gruyter, Berlín 1949, pág. 139.
- (37).- Véase SCHELER, M: Die Reßentiment im Aufbau der Moralem, en "Gesammelte Werke" III, Bern 1955, pp. 122-125.
- (38).- MOUNIER, M: Le personalisme, en "Oeuvres" III, pág. 492; véase también: Traité du caractère, XI, en "Oeuvres" II, pág. 664.
- (39).- Véase LE SENNE, R: Le devoir, P.U.F. París 1950, pp. 270-273; HÄRING, B: Personnalismus in Philosophie und Theologie, München-Freiburg im Br. 1968.
- (40).- MOUNIER, M: Le personalisme, en "Oeuvres" III, pág. 496; véase MOUROUX, J: Je croi en toi. Structure personnelle de la foi, Ed. Rev. des Jeunes, París 1949. El peligro de entender la religión como algo real y objetivo ("Vernunft"-religion) o por el contrario, entregarnos a un subjetivismo-sentimiento lo apunta bien Marcel y concluye: "Il me paraît évident que la vrai route est intermédiaire": MARCEL, G: Journal Métaphysique, Gallimard, París 1935, pág. 41; véase MOUNIER, M: Personnalisme et christianisme: La condition humaine, en "Oeuvres" I, pp. 767-779.
- (41).- MOUNIER, M: Le personalisme II, en "Oeuvres" III, pág. 519; también LACROIX, J: Personne et amour, Ed. du Seuil, París 19

- (42).- Lacroix piensa que son los existencialistas, en tanto que son humanistas, los que pueden ser llamados personalistas "L'existentialisme quand il se presente comme un humanisme, revendique au fond l'epithete de personalisme": LACROIX, J: Marxisme. Existentialisme. Personalisme, P.U.F. Paris 1962, intr. pág. 1; véase PINTOR RAMOS, A: Personalismo y existencialismo, en el vol. "Mounier a los 25 años de su muerte", Salamanca 1975, pp. 59-66.
- (43).- Estas conexiones del proyecto personalista hay que hacerlas leyendo a Mounier y siguiendo las etapas de la Revista "Esprit"; véase LACROIX, J: Conscience chretienne et conscience politique, en "Esprit" mars 1952, pp. 872-878; VARIOS: Politique et religion, en "Esprit" mars 1958, pp. 337-430; véase también ROGER, J: Esquema del pensamiento francés en la postguerra, C.S.I.C. Madrid 1950, pp. 89-104.
- (44).- Este largo proceso de superación doctrinal del maniqueísmo lo encontrará el lector resumido en sus principales etapas, en Confesiones VII, 1-6 (PL. 32, 733-739).
- (45).- MOUNIER, M: Personalisme et christianisme, en "Oeuvres" I, pág. 735; los lugares en S. Agustín serían: De Civit. Dei X, 12 (PL. 41, 291); De Gen. ad litt. VI, 12, 21 (PL. 34, 348); Ibid. VI, 12, 21 (PL. 34, 347); De Gen. ad litt. liber imperf. I, 16, 55-56 (PL. 34, 241); En. II, in psal. 32, II, 15 (PL. 36, 293); De div. quaest. 83, q. 51, 2 (PL. 40, 33); lo he desarrollado en la obra FERNANDEZ GONZALEZ, J: Antropología y Teología actual, Madrid 1977; S. Agustín es receptor, testigo y después impulsor de una tradición que le precede y él continúa; véase MARROU, I. H: S. Agustín et la fin de la culture antique, Baccard, Paris 1938; COURCELLE, P: Connais toi toi-même. De Socrate a S. Bernard, vol. I, Etudes Augustiniennes, Paris 1975, pp. 113-164; IVANKA, E: Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964; SPANNEUT, M: Le stoicisme des Peres de l'Eglise. De Clement de Rome a Clement d'Alexandrie, Ed. du Seuil, Paris 1957.
- (46).- De vera Relig. 39, 72 (PL. 34, 174); véase también De anima et ejus orig. IV, 7, 10 (PL. 44, 530): "Dónde vas a buscar las cosas sino dentro de ti mismo? Y qué vas a buscar sino a ti mismo? Como si no estuviésemos en nosotros y hubiésemos huido de nosotros"; Ibid. IV, 6, 8 (PL. 44, 529).
- (47).- Nos referimos a la teoría (trilogía) del "in quo, a quo et per quem" que, refiriéndose a Dios, rodea y funda toda ontología, toda acción y contenido del orden creado y personal. El hombre, el mundo, la persona están actuando siem-

dentro de Dios que tiene tres proyecciones: la metafísica, la lógica y la ética, según Soli. I, 1, 3 (PL. 32, 870-871); puede verse FERNANDEZ GONZALEZ, J: Antropología dialéctica. La antropología religiosa en los Soliloquios, en "Revista Agustiniiana de Espiritualidad" 17 (1976) 39-64.

- (48).- Véase HEIDEGGER, M: El ser y el tiempo, F.C.E. México 1951, pp. 132-137; MARCEL, G: Journal métaphysique, Gallimard, Paris 1935, pág. 169: "Du point de vue religieux, Dieu apparaîtra comme le médiateur unique que seul peut permettre que je sois réellement avec celui pour qui je prie. C'est d'ailleurs en passant la nécessité de cette médiation, et seulement à cette condition qu'on peut parvenir à dissiper une dangereuse confusion entre l'ordre proprement religieux et l'ordre métaphysique".
- (49).- Confes. I, 2, 2, (PL. 32, 661-662).
- (50).- MOUNIER, M: Personnalisme et christianisme III, en "Oeuvres" I, pág. 748; véase también MARITAIN, J: Humanisme intégrale, Aubier, Ed. Montaigne, Paris 1947.
- (51).- Véase PERGUEROLES, J: Individuo y persona en S. Agustín, en "Augustinus" 20 (1975) 17-28; MARCEL, G: De refus à l'invocation, Gallimard, Paris 1940, pág. 146: "Il me semble, quant à moi, que ce n'est pas à partir de l'individu et par opposition avec lui que nous pouvons réussir à posséder la personne (je ne dis pas à définir; car l'entreprise souleve peut-être des difficultés insurmontables)"; PARIS, C: Hombre y naturaleza, Ed. Tecnos, Madrid 1970.
- (52).- Véase S. AGUSTIN: Tract. in Jon. 48, 10 (PL. 35, 1745): "En Dios estás porque Dios te contiene"; De Gen. ad litt. VIII; v 26, 48 (PL. 34, 391); Confess. III, 6, 11 (PL. 32, 688); Ibid. IX, 4, 10 (PL. 32, 768); VACA, C: Antropología religiosa en S. Agustín, en "Religión y Cultura" 18 (1972) 475-481; FLOREZ, R: Deus interior et exterior, en "Revista Agustiniiana de Espiritualidad" I (1960) 40-52.
- (53).- MOUNIER, M: Personnalisme et christianisme V, en "Oeuvres" I, pág. 754; véase POLIN, R: La liberté de notre temps, J Vrin, Paris 1977, pág. 29.
- (54).- Véase S. AGUSTIN: Retract. I, 15, 4: "In tantum libera est in quantum liberata est"; De correct. et gratia, I, 2: "In bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus"; Epist. 157, II, 7-8: "Haec enim voluntas libera, tanto erit liberior quanto sanior; tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaque subjectior"; De moribus Eccles.

cathol. I, 12, 21: "Quod quanto fecerit instantius ac studiosius, tanto erit beator atque sublimior, et illo solo dominante liberrimus".

- (55).- MOUNIER, M: Personnalisme et christianisme V, en "Oeuvres" I, pág. 759; y más adelante: "En fin, si el catolicismo profesa verdaderamente que la libertad de la persona es a la vez limitada en su naturaleza por la creación y herida en su ejercicio por el pecado original, él no puede sino tener cuidado sobre todo lo que pueda curar y restaurar esta dignidad herida... Para un cristiano, el desarrollo de la civilización cobra su sentido en un progresivo aprendizaje de la libertad, en un esfuerzo continuo por ensancharla en sus condiciones de ejercicio. Todo avance en este sentido (y no cómoda ficción como sucede en las libertades liberales) es una conquista espiritual. Santo Tomás describe y condena con el nombre de 'esclavitud' un estado que no está muy lejos del concepto de 'alienación' de Marx, donde el dirigente, apropiándose para su utilidad la autoridad que él ostenta, trata al hombre, por decirlo así, como una parte y un órgano de esta autoridad... Si las 'libertades democráticas' han suscitado una desconfianza tenaz en los teólogos, sea a consecuencia de ataques políticos, o ideológicos de alguno de ellos, sea por efecto de filosofías contestables y de instituciones precarias a las que ellas están inicialmente vinculadas, los grandes dramas de la civilización occidental desde hace años han demostrado suficientemente a qué altura se encuentra el espíritu de la Iglesia cuando se plantean las cuestiones fundamentales tras la aparición de la época e independientemente de las opciones políticas libres de cada uno... Allí donde él se somete, el cristiano no se somete a un impersonal, a un no-ser, a esta 'totalización de la realidad' donde Bakunin veía la sola realidad de Dios. El se entrega a una Persona que ha dicho a aquellos que aceptaban su servicio: 'el que quiere ser el más grande entre vosotros sea vuestro servidor' (Mt. 20, 26). Al liberalismo y al espíritu totalitario, el catolicismo opone una actitud cuyos dos elementos constitutivos no han tomado, quizá, al mismo tiempo conciencia histórica de sus exigencias y de su solidaridad, pero que son inseparables: un compromiso total en una liberación continuada". pp. 762-763; véase MARITAIN, J: Humanismo integral, Aubier, Ed. Montaigne, París 1947, pp. 183 ss. IDEM: Du régime temporel et de la liberté, París 19...
- (56).- Véase DANIELOU, J: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. II: Message évangélique et culture hellenistique aux II et III siècles, París 1961; BROUDEHOUX, J. P: Mariage et famille chez S. Clement d'Alexandrie, Beauchesne, París 1970. También S. Agustín viene acusado de maniqueísmo.

- (57).- MOUNIER,M: Personnalisme et christianisme, en "Oeuvres" I, pág. 769; véase RIDEAU,E: La pensée du P.T. de Chardin, Ed. du Seuil, Paris 1965, pág. 48.
- (58).- MOUNIER,M: Personnalisme et christianisme, en "Oeuvres" I, pág. 773; también MARITAIN,J: Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Ed. Desclée, Buenos Aires 1943.
- (59).- Véase MARCEL,G: De refus a l'invocation (11 ed.) Gallimard Paris 1940, pp. 19-44.
- (60).- MOUNIER,M: Personnalisme et christianisme, en "Oeuvres" I, pp. 775-776; véase REPETTO TALAVERA,E: La personalización hoy, en "Arbor" 95 (1976) pp. 80-82; IDEM: El personalismo como superación de las antinomias actuales, en "Anuario Filosófico" 9 (1976) 293-321.

C A P I T U L O T E R C E R O

SOBREVIVENCIA DEL PERSONALISMO: LACROIX, RICOEUR, MADINIER, BASTIDE

SOBREVIVENCIA DEL PERSONALISMO: LACROIX, RICOEUR, MADINIER, BASTIDE

Este largo recorrido por las líneas de fuerza del personalismo francés en sus comienzos con Mounier no nos impide sino que nos exige contemplarle y estudiarle en aquellos autores que vienen considerados como sucesores= consciente o inconscientemente. La responsabilidad del personalismo como confesión filosófica la comparten hoy, junto a Mounier, Lacroix, Ricoeur, Nedoncelle, Madinier, Bastide y otros. Estos son los que más fuerza convocatoria y representativa tienen en el ámbito de las ideas personalis= tas. Cada uno tiene su característica propia que iremos viendo a lo largo de este capítulo. Nedoncelle, por ejemplo, viene considerado como el= metafísico del personalismo, es decir, el que dota a la filosofía de la= persona de un estatuto y de un asentamiento ontológico, transformando -- los afirmaciones personales en referencias metafísicas. Frente a otros -- análisis socio-económicos, políticos, psicológicos de la persona, Nedoncelle ha conducido y aplicado un método fenomenológico, como tendremos ocasión de ver.

Sería este también el momento oportuno de aludir a otros autores que han cultivado, o por lo menos respetado, la filosofía de la persona, aunque= no sean plenamente personalistas: Guardini, Gilson, Marcel, Maritain, La barthonier, Berdiaeff, Nabert, Guitton, Levinas, Dumery, Sciacca, Zubiri, etc. Pero no podríamos alargarnos y querríamos permanecer dentro del -- área de influencia francesa, para preparar así, una vez más, el clima hacia la comprensión de nuestro autor Nedoncelle.

"El personalismo, en su origen francés, es hoy más bien un fenómeno lati no. A la muerte de Mounier los personalistas franceses se replegaron" (1).

Aceptando que esta afirmación sea exacta, tenemos que decir sin embargo, que este repliegue no significa, en modo alguno, abandono del personalismo después de Mounier. Más aún: mientras el personalismo de Mounier es - una filosofía crítica-descriptiva, el de sus continuadores es un personalismo más fundado, más profundizado, más razonado, más filosóficamente - deducido y también más sistematizado, aunque sigan convencidos de que el personalismo no tiene que ser un sistema filosófico (una ideología) al - lado de los otros sistemas. El personalismo ha sido, pues, mucho más determinado y clarificado después de Mounier.

PERSONALISMO E IDEOLOGÍAS

El contenido y la referencia histórico-ontológica del personalismo actual frente a esos intentos aludidos de ideologización, idealismos o filosofía abstracta, viene defendido por Lacroix. Una de sus obras tiene esta función concreta: probar que el personalismo es lo más opuesto a una ideología. Para él, el personalismo no es una ideología y además, va contra las ideologías en cuanto estas son manipulaciones de la realidad de la - conciencia, del sujeto, de la persona (2). Así pues, el punto de partido de la filosofía es la persona y no la "idea" de la persona. Es un realismo personalista que adopta como realidad-tipo el sujeto-persona.

Frente a este intento reduccionista del personalismo al campo de las ideologías reacciona Lacroix fundándole en una ontología de la realidad personal y no en el idealismo estructural o transcendental. La primera consecuencia es la defensa del personalismo inspiración y no sólo aspira --

ción de la filosofía actual. Con "inspiración personalista" no se alude a ningún sentimiento vago o indefinido, subyacente a dicha opción filosófica, sino a la fuerza creadora y organizadora que tiene la categoría de lo personal y que se concreta en ese impulso del espíritu para el quehacer racional y transcendental. La persona es el motivo real y formal en torno al cual se interpreta el universo lógico, ontológico y ético. Debido a este carácter intensivo y no sólo extensivo del personalismo de Lacroix se quiere reivindicar el nombre de personalista para toda concepción que incluya entre sus objetivos y preocupaciones al hombre. Para Lacroix, el existencialismo, el marxismo, serían también personalistas. Ya aludimos a los esfuerzos de Sartre por convencernos de que el existencialismo, el suyo principalmente, es un humanismo. Lo mismo podría ser afirmado ahora: demostrarnos que el existencialismo es un personalismo. A ello se opone Lacroix y se impone la tarea de identificar y diferenciar al personalismo en sí frente a otros contornos doctrinales del espíritu contemporáneo. Una cosa es la intuición personalista del espíritu y otra su organización sistemática, su compromiso doctrinal y existencial. Una cosa es el personalismo fundamental e implícito y otra el personalismo como coherencia en la visión de la realidad, como lógica del ser, como logos de la existencia y sus contenidos. Aquel pueden proclamarle y profesarle muchos sistemas, pero el segundo, el "personalismo confesional" solo cabe en algunas concepciones y en algunos comportamientos de la existencia, sin llegar, todavía, a identificarse con ellos.

Entre los valores del personalismo, para Lacroix, destaca en primer lugar, el ser una metafísica del ser social, transpersonal. El personalismo no es un individualismo, no es una razón dialéctica de la singularidad aislada, mientras no se convenga en que la individualidad, la mis-

dad se consigue en la sociabilidad, en la comunicación. Por lo demás, un personalismo a fondo podría servir como equilibrio para todas las adquisiciones y comportamientos sociales de hoy; y sobre todo él serviría de compensación para todos los condicionamientos individuales y colectivos del pensamiento y de la acción. Según esto, el personalismo no tendría un campo propio y separado del resto de la filosofía sino una función integradora e interdisciplinar. La pregunta, pues, es esta ¿Qué función diferenciadora tiene el personalismo al lado del existencialismo, del marxismo o del humanismo contemporáneo? Nosotros creemos que es Lacroix el que más explícitamente se plantea una pregunta sobre la identidad de la filosofía personalista. Veamos la respuesta.

El existencialismo, según Lacroix, olvida que la existencia no se improvisa, sino que es un proyecto que se realiza de acuerdo con unas previsiones objetivas y, en este caso, transcendentales. Los estructuralismos y marxismos de turno sólo conciben la existencia como dato, como organización de elementos reales-impersonales.

"El personalismo -que no es sólo una filosofía sino la intención misma - de la humanidad- intención que se debe expresar y realizar diferentemente según los progresos del itinerario humano querría de alguna manera, continuar las filosofías del sujeto para sumergirlas en el mundo físico y social. Es un proyecto que sobrepasa todas las previsiones pero que no cesa de apoyarse en ellas" (3). Así pues, para el marxismo, el mundo, la historia y la existencia carecen de finalidades personales, de conciencia de razón. La historia es, según repite Althusser, un proceso sin sujeto ni fin (es). La existencia es un "sistema" y no hay estatuto transcendente, no hay dimensión espiritual. La conciencia es una "estructura" caren

te de densidad personal solidaria, comunicativa, dialógica.

MODELO PERSONALISTA DE LACROIX

Después de estas consideraciones previas, veamos cuál puede ser el modelo personalista desarrollado por Lacroix. Sigue en pie el principio fundamental de que el personalismo es o comporta una teoría del conocimiento, pero un conocimiento que no es una ideología, porque la que conoce es la persona y se conoce a la persona. Esa persona no está aislada, idealizada, sino encarnada en el mundo, en el cuerpo y en la sociedad. Por tanto, existe también un conocimiento de la estructura social de la persona. La "ideología" es la imagen de la verdad, pero no la verdad misma. El personalismo es o quiere ser la verdad sobre la persona, o mejor dicho, la --verdad-persona, pues es lo más real y permanente. La persona existe independientemente de la ideología. Ella es el hecho más fáctico, concreto, estructural, experimental. Aquí comienza, según creemos, el error marxista: que ha aplicado su dogmatismo objetivizante y estructural a todo menos a la persona. ¿Por qué no admitir que el único "dogma" existente es la realidad de la persona humana? La persona es lo más científico, lo --que se impone por sí misma, según Lacroix. Es, igualmente, o tendría que ser, para un marxista, lo más dialéctico, lo más histórico. De la misma manera que decíamos que el espíritu es lo más concreto así también la --persona aparece como base y centro de toda experiencia filosófica. Con este giro en el razonamiento de Lacroix hemos vuelto al punto de partida que existía ya en Mournier: el personalismo no es una filosofía particular o parcial propia de un sistema (4). Pero esta persona no es el abso-

luto final. Detrás de ella está la comunidad que sólo se alcanza a través de ella, no sin ella. La comunidad no es la dialéctica de la persona sino su ampliación y síntesis (5).

¿Qué hay del estatuto religioso de la persona como creadora de un conocimiento, de una realidad, de una visión del mundo? La categoría de existencia, en sí misma, no es válida para referirse a Dios. ¿Será la categoría personal la llamada a realizar la mediación epistemológica y antropológica en la relación hombre-Dios? Efectivamente, el estatuto metafísico de la persona es, también para Lacroix, la comunicación, la apertura, la coexistencia ontológica y el diálogo. Dios es visto así como una relación esencial de la persona, un deber-ser, un "derecho" de la misma estructura de la conciencia. Dios es el ser del deber y el deber del ser personal.

Con esto Lacroix pasa a otro punto del personalismo: el orden de la creencia. "El problema esencial del personalismo, el 'test' sobre el que se le puede y debe juzgar es aquel de la naturaleza y el valor de la creencia" (6). Es decir, el conocimiento y la realidad de la persona comienza allí donde termina su autocomprensión y se constituye en una transcendencia creadora de saber y de ser de sí misma mediante la creencia. Por eso la persona no se identifica con la razón como ilustración del idealismo, sino con el espíritu, uno de cuyos componentes es la duda, la búsqueda de la verdad más allá de sí misma. El personalismo es algo más que un puro racionalismo, o no ser que admitamos que también en la creencia hay un juicio verdaderamente personal. También la fe y la adhesión es una forma de afirmar y de afirmarse la persona en la transcendencia del conocimiento y en la seguridad del "cogito".

La persona recobra para Lacroix su seguridad y su realización en dos procesos simultáneos: la racionalidad y la entrega o compromiso, que ya proponía Mounier. En tanto la persona se siente segura y ve o juzga con certeza en cuanto se entrega, se adhiere y se compromete. El juicio de verdad y de valor lleva consigo una confianza en algo más allá de sí mismo, de la inteligencia y del juicio, por paradójico que esto sea. Nedoncelle recordará y propondrá esta tesis incorporándola a su personalismo, por su dependencia de los espiritualistas ingleses: Mansel, Pattison, Hamelin, von Hügel, Newman... Ser persona es ser capaz de fiarse de alguien para descubrir la verdad. Ese alguien está por encima de mi persona como experiencia y hay que situarle en la transcendencia. La verdad participa de la racionalidad, de la experiencia y de la receptividad. La persona no es sólo un dato sino que es algo dado. Esto lo aplicará muy bien Nedoncelle al régimen de la libertad personal.

Por todo ello, la persona, la libertad, la fe, la verdad es una respuesta más que una creación; es un asentimiento más que una afirmación; es una propuesta más que una evidencia interior e inmanente; una iluminación más que una racionalización, en terminología agustiniana. "El itinerario del conocimiento es algo más complejo de lo que se imagina un racionalismo estrecho. Es todo eso que nosotros queremos significar que es, en realidad, un itinerario de la creencia. Porque la creencia es la unidad del espíritu. Creer es comprometerse todo entero, es adherirse totalmente a sí mismo, a los otros, al mundo, a Dios. La creencia pertenece a la persona misma" (7).

LA PERSONA COMO HERMENEUTICA DE LA REALIDAD EN RICOEUR

Ricoeur es el otro representante clásico de este personalismo con fuerza convocatoria entre autores y pensadores franceses. Está más vinculado -- que Lacroix a la Revista "Esprit", aunque también ha dirigido la "Revue de metaphysique et de morale". Su dependencia doctrinal en relación con Marcel se ha concretado en colaboración personal y en estudio de su obra (8). Sin embargo aquí nos interesa su originalidad y su aportación propia al personalismo que investigamos. No podemos extendernos en analizar todo el sistema de Ricoeur muy enriquecido con un humanismo teológico que es, a la vez, realismo histórico. Nos limitaremos a exponer sus ideas -- personalistas en aquello que tienen de aportación propia y que son representativas de su creación personalista, sin omitir las alusiones que tenga a puntos comunes y compartidos con otros autores.

GENESIS Y ARQUEOLOGIA DE LA PERSONA

El origen y la semántica de la persona en Ricoeur (9) tiene una dimensión mucho más concreta y existencial que en otros personalistas. Se parte del hombre real-histórico. No en vano su filosofía es hermenéutica de lo existente y no condicionamiento o manipulación de lo real por lo ideal-teórico. La antropología personalista de Ricoeur es una escucha o interpretación o lectura fenomenológica de toda la realidad circundante al -- hombre, aunque haya en ella los llamados conflictos de interpretación. Así pues, los esfuerzos de Ricoeur, fiel sucesor y continuador de Mounier van dirigidos a defender el sujeto, la conciencia, el espíritu, la persona

na, la interioridad, el sentido de la existencia, la transcendencia como proyecto personal en la historia, contra la criteriología o pedagogía política de algunas filosofías, contra la técnica como realización de libertad, contra el subconsciente como verificación de lo nocional y contra el comportamiento ciego y masivo como exaltación heroica de la persona.

La antropología personalista de Ricoeur tiene estas dimensiones generales: existencialista, fenomenológica, hermenéutica, militante, transcendental, sin olvidar su derivación hacia la persona como comprensión del lenguaje mismo (10). La dialéctica forma parte también de su filosofía personalista, pues la unidad es siempre resultado dialéctico de la totalidad.

Ricoeur, que parte del "cogito" cartesiano continuando la gran tradición subjetivista francesa sabe que la persona es el conjunto de situaciones= conscientes e inconscientes, voluntarias e involuntarias del sujeto. Es decir, la persona está presente también en los actos involuntarios sin reducir la primacía del sujeto a ellos, como haría Freud. Y todo ello tiene lugar en un proceso de reciprocidad: lo involuntario está en lo consciente y, a su vez, la conciencia influye en lo involuntario. Lejos del dualismo psicología-metafísica, el yo humano no es sólo el sujeto sino el "yo quiero": la persona, situada a nivel de fuerza, de querer, de amor, de energía. Ello supone la investigación, no sobre la esencia única de la persona en sentido excluyente sino sobre "el centro" de la persona como convergencia de las partes (11). Esta antropología de la integración= es aplicable a los distintos aspectos de la persona que aparece como la articulación de elementos dialécticos. El acto personal articulado del -

querer implica el decidir, el mover el cuerpo y el consentir: tres estructuras del mismo acto.

La decisión misma está indicando un proyecto original de acuerdo con el cual se producen unas razones, motivaciones, un sentido de la existencia. Implica también un poder sobre mi cuerpo, sobre mi estructura orgánica, pues ellos son órganos del querer, del yo y de la decisión, aunque existe el involuntario absoluto y total, según la arqueología freudiana.

Ricoeur ha sabido asumir y explicar este sentido personal del cuerpo: "El cuerpo propio es el cuerpo de alguno, el cuerpo de un sujeto, es mi cuerpo o tu cuerpo.

Porque si la introspección puede ser naturalizada, inversamente, el conocimiento externo puede ser personalizado. La intropatía (Einfühlung) es precisamente la lectura del cuerpo de otro como significando los actos - que tienen un aspecto y un origen subjetivo. La subjetividad es, por tanto, interna y externa (12).

Toda la filosofía de la subjetividad^{es} elevada a teoría de la persona y enriquecida con la filosofía del cuerpo, de la comunicación, de la alteridad. El "cogito" no agota la subjetividad sino que el sujeto es el "cogito" más el cuerpo. Y el cuerpo es empírico y personal al mismo tiempo. - Es cuerpo mío y es cuerpo del otro. La extensión del concepto de persona más allá del puro "cogito" hace que la antropología de Ricoeur sea enriquecida con nuevos elementos y suponga un avance en su desarrollo en relación con otras antropologías personalistas.

El hombre, el sujeto, la persona que se sitúa a nivel de misterio y no a nivel empírico nos lleva al concepto antropológico y fenomenológico de - proyecto con todas sus implicaciones, como veremos. La persona es un proyecto militante. La conciencia, el juicio, la decisión, el conocimiento. La libertad, todo existe como un poder de ajustar mi libertad-realidad a mi proyecto. Yo soy proyecto y realidad, o sea, una realidad que se proyecta. El hombre se entiende así como un pacto y una reconciliación con su cuerpo y con el mundo.

Pero hay algo más: este proyecto es la existencia personal; lleva consigo una fuerza, una determinación, y una intencionalidad. Aquí hay que situar la valoración fenomenológica de la filosofía de Ricoeur: la persona-proyecto y proyección está significando otra realidad transpersonal a la -- que se dirige mi decisión y voluntad, de la que la persona es anticipa - ción ontológica. Por ello el proyecto, la decisión es un "juicio" de existencia transcendente. Porque toda decisión se produce de acuerdo con algo distinto de ella misma cuya existencia está reflejada en dicha decisión. La intencionalidad, transcendencia y existencia: tres dimensiones de la= persona misterio y proyecto. El proyecto nunca se produce en un vacío de existencia absurda ni en una indeterminación sino en una referencia inten cion_al de algo a algo; así es la estructura de la transcendencia.

Todo esto está exigiendo también la temporalidad, el futuro. Pero que el proyecto sea histórico no significa solamente que se desarrolle en el -- tiempo sino que él mismo es tiempo, es decir, pasado, presente y futuro= simultáneamente. El proyecto es una síntesis temporalista porque anticipa en sí lo porvenir, actualiza el futuro y mantiene el pasado. El proyecto llamado persona es una previvencia y sobrevivencia del espíritu so-

bre el tiempo. La persona no es sólo temporal o histórica sino que es tiempo y es historia. La antropología basada en el concepto de persona se ofrece como la superación de los dualismos en la imagen del hombre: cuerpo-alma; inconsciente-consciente; involuntario-voluntario; irracional-racional; materia-espíritu. Esto ya lo habíamos constatado en Mounier y se repite ahora en Ricoeur.

LA ANTROPOLOGIA DE RECOEUR

¿Y cual es, nos preguntamos, el modelo de hombre-sujeto-persona que desarrolla la filosofía de Ricoeur? Seguiremos dentro de su trilogía personalista para conocer este extremo. Este humanismo o antropología de Ricoeur enlaza con la tradición cristiana: el concepto unitario, existencial del hombre. Debido a su fe protestante Ricoeur incorpora a las categorías antropológicas y a la infraestructura del hombre, como lo hacía San Agustín, la realidad "misericordia" dando el resultado aludido al hablar de unidad dialéctica y trascendente de la persona sobre sus elementos o componentes singulares. A ello se refiere Ricoeur, interpretando teológicamente las categorías freudianas supone la utilización de conceptos reales, aunque sombríos, del sujeto y del hombre, a los que estudiosos llaman, como decíamos, la arqueología de la conciencia que nos conduce hacia su teología o sea la transcendencia. Estamos ante una antropología dialéctica, hecha de distensión, de lucha también, de realidad y prospección futura. Supone, además, una utilización de la ética como realidad analítica y antropológica que está ahí para contribuir a enjuiciar el perfil ontológico del hombre. Más adelante veremos cómo el pensamiento de Bastide y de Madinier insisten en este sentido ético del personalismo y del hombre.

Las categorías pre-personales de Freud, las fuerzas estructuralistas de otros autores, el derrame y desbordamiento pasional del sujeto humano, - se ponen de acuerdo en él para resaltar el concepto de hombre-persona. Y frente a una antropología puramente ontológico-metafísica-existencial Ricoeur dá vida a una antropología intermedia, dialéctica, según hemos dicho, donde el concepto hombre es un interconcepto o superconcepto presente en otros conceptos antropológicos por debajo y por encima del hombre mismo. "No cabe duda de que no estamos en condiciones de abordar directamente esta característica ontológica del hombre, pues esa misma idea de intermediario, implicada en el concepto de desproporción resulta también muy desorientadora; decir que el hombre está situado entre el ser y la nada equivale ya a tratar la realidad humana como una zona, como un lugar ontológico, como un sitio colocado entre otros sitios... El hombre no es intermediario porque esté entre el angel y la bestia sino que es intermediario en sí mismo, entre su yo y su yo. Es intermediario porque es mixto y es mixto porque realiza mediaciones" (14).

Por ello la antropología como reflexión filosófica sobre el hombre es deudor de realidades bastantes, previas y posteriores a las que tiene que oir. Porque hay un prehombre y un posthombre (otra vez arqueología y teología trascendental) que forman también parte del hombre. La filosofía y el personalismo en este caso, no se inventan al hombre sino que se lo encuentran; no le crean sino que está ya definido por otras dimensiones. Hay un "pathos" del hombre que es anterior a la "ratio antropológica" y que significa la otendibilidad por parte de la filosofía. La "labilidad" la "miseria", la "finitud" del hombre de Ricoeur está exigiendo también su contrapunto, su opuesto, por la ley de la dialéctica que hemos dicho: la transcendencia, la grandeza ética, la densidad ontológica de la dimen

sión absoluta del hombre y de la persona. Con ello se incorpora, como decíamos, la amplitud y profundidad religiosa del hombre en Ricoeur. Llámese intencionalidad trascendente, sensación objetivo-espiritual, lo presente absoluto. Con ello se alude a la apertura desde la realidad concreta del hombre (grandeza y miseria) a la síntesis trascendental donde se realiza el encuentro y el encaje con Dios. Por ello se puede hablar de la arqueología y teleología como dialéctica interna, como continuidad dinámica del hombre mismo dentro de sí mismo. Es decir, el hombre no se comprende a sí mismo como persona, como sujeto, sino es recurriendo a sus orígenes, a sus raíces de finitud y labilidad, etc. a sus mitos y símbolos, pero también es necesario acudir a los contenidos teleológicos de la conciencia-movimiento (espíritu dialéctico en Hegel) para poder interpretar al hombre, a la persona. La orientación y transfinalización de la persona hacia el absoluto concreto es tan necesario para comprenderla como pueda serlo el cuerpo, las pulsiones, las instancias freudianas. Es más, la perfecta conjugación arqueológica-teleología en el hombre nos dan la imagen completa, dialéctica, total del mismo hombre. Porque también la teleología, la finalidad actúa como creadora, dinamizadora y constructora de la persona. También hay un "inconsciente absoluto" (memoria Dei, decía San Agustín) una "pulsión trascendental" una "instancia religiosa" un "superconsciente personal", unos símbolos finales que actúan de provocadores de lo personal, unos símbolos finales que actúan de provocadores de lo personal y su organización consicente (15).

Por todo ello, la antropología de Ricoeur encuentra su expansión en las dimensiones religiosas de la persona. La conciencia fenomenológica es -- conciencia histórica de algo.... Ese algo que es la finitud, la fragilidad, la culpabilidad ontológica, es el pecado en sentido antropológico.

~~No puede, pues, haber antropología en sí, por sí, sin que esa antropolo-~~
gico. No puede, pues, haber antropología en sí, por sí, sin que esa an-
tropología sea religiosa y transcendental. El concepto fenomenológico de -
hombre incluye su referencia religiosa en la doble dialéctica de pecado-
y salvación, de culpa y redención. Todo ello tiene lugar en el paso cons-
tante de la conciencia personalista a la realidad transcendental. Si - -
existe conciencia de algo es porque existe ese algo que provoca la con-
ciencia, su conciencia fenomenológica. La conciencia es el registro de -
la realidad. En el plano religioso del hombre, en los niveles profundos=
de la conciencia que apuntan a la dialéctica finitud-transcendencia este
proceso se llama, para Ricoeur, no fenomenología sino conversión. Es de-
cir, la conciencia que tiene el hombre de sí mismo es conciencia fenome-
nológica no sólo de algo, sino conciencia de sí frente a alguien, de es-
tar vuelta a alguien como persona. "Conversio" y "aversio" conjugaba ya=
la antropología religiosa de San Agustín. El hombre está converso (con-
vertido) hacia Dios y hacia el mundo. La conciencia es también concién-
cia de pecado, conciencia de Dios, conciencia de culpabilidad, concién-
cia de indignidad, conciencia religiosa, experiencia viva de nuestras es-
tructuras personales (16).

Así es como la filosofía del hombre, sin invadir campo científico ajeno,
puede legítimamente tratar problemas que afectan a todo el hombre y a to-
do hombre, incluyendo dentro de dicho humanismo, los problemas religio-
sos.

Por último, otro sector de filosofía en Ricoeur que supone y utiliza la=
intuición personalista es su teoría lingüística-hermenéutica a la que he-
mos hecho referencia. Ella va a suponer una corrección en el exceso de =

estructuralismo atribuido al sentido del lenguaje para centrarle en su -- verdadero ángulo antropológico: interpretación o sentido del sentido. No hay estructura sin palabra, no hay palabra sin sentido y no hay ni palabra ni sentido sin persona, bien sea el yo o el nosotros comunitario, -- sea el inconsciente personal o colectivo.

EL PERSONALISMO ANTROPOLOGICO Y ETICO DE G. MADINIER

Analícemos otro modelo filosófico donde sobrevive y se enriquece el personalismo francés como intuición radical del universo y sus contenidos. -- Nos referimos al pensamiento y a la obra de Gabriel MADINIER. La filosofía de Madinier hay que valorarla también como parte de ese esfuerzo que desde Bergson y Blondel principalmente hace la filosofía francesa por mantenerse fiel a las exigencias del sujeto concebido como espíritu. Subjetividad que se convierte en interioridad y cuyo movimiento llega hasta -- la realidad, en una dialéctica de la transcendencia, pero dignificándola mediante la incorporación de la dimensión moral de toda realidad al -- alcanzada desde la persona y para la persona.

La filosofía de Madinier tiene ya esa vocación antropológica que invocábamos más arriba en nuestra introducción: la condición humana como centro de la filosofía. Es decir, al mismo tiempo que hay un sujeto de la -- filosofía, que la hace, hay también una filosofía del sujeto que le contiene. Hay una filosofía del hombre que da como resultado un hombre de -- la filosofía, es decir, una antropología. A esto lo llamará Madinier y -- Bastide, una "filosofía reflexiva". La filosofía como tarea del sujeto --

comienza por ser una pregunta reflexiva por el mismo sujeto que la hace. Bien sea que trate los problemas de la inserción, por el conocimiento y la existencia, de la inserción del hombre en el mundo; o los problemas - del sentido de la acción sobre el mundo, siempre es la facticidad concreta del hombre y su configuración lo que asume como objeto la filosofía - antropológica. Ella tiene que dar cuenta también de la transcendencia -- del hombre sobre el mundo como resultado de su inclusión y enfrentamiento. Por tanto, el hombre en sí, el hombre en el mundo, el mundo en sí o= el mundo para el hombre y sobre todo, el hombre más allá del mundo y de= las cosas: he ahí el campo de la reflexión filosófica. El mundo que el - hombre conoce, estudia y transforma con una intencionalidad reflexiva al mismo tiempo que objetiva. Conociéndose a sí mismo el hombre descubre su diferencia y distanciamiento del mundo y conociendo al mundo constata el espacio exterior y el perfil simultáneo de su personalidad y actividad. Por ello, la conciencia de sí mismo, la conciencia del mundo, llevan inevitablemente, a una conciencia de contingencia que desemboca normalmente en una conciencia de transcendencia. Esta transcendencia del hombre en - relación con el universo se produce bajo la forma de tensión dialéctica, de la cual sale como resultante una unidad superior de tal forma que la= transcendencia es super-acción pero no separación del hombre y del mundo. Por tanto, en un segundo momento, se puede decir que el objeto de la filosofía no es ni el hombre solo ni el mundo solo, ni el conocimiento de= ambos por separado, sino "su relación dinámica y creadora". He aquí una= tercera vía de la filosofía, adoptando tareas intermedias frente al histórico dualismo. Por ello, la antropología ontologista se convierte en - una antropología dinámica de la praxis entre la conciencia y la realidad en su aspecto fenomenológico-dialéctico. El hombre no sería lo que es si

no que es lo que "hace", pero en un sentido antropológico de la conciencia, no en sentido marxista de trabajo, mecanicista. La ontología se convierte en antropología y en ética para volver a ser ontología. El hombre no es completamente tal antes de su encuentro con el mundo, pero tampoco lo es por su inserción y participación en el mundo, sino después de su transcendencia del mundo. Otra vez, como en Le Senne, la filosofía del ser (ontología) es filosofía del deber ser (antropología) y del deber hacer (ética). "El hombre no se divide en un ser dado y un ser ideal que él se esforzaría en realizar, como en la estatua que el escultor modela, en cada momento la estatua es aquello que es. Aquí, en el hombre es al contrario: en el mismo momento y en la misma afirmación de su ser el hombre es, a la vez, aquello que no es y no es aquello que él es. En cada momento, aquello que él es no representa todo su ser que se afirma, se niega y se trasciende" (17).

Así pues, el ser del hombre es la resultante antropológica de su hacer inmanente y transcendente en el mundo. Todo ello crea un humanismo dignificado porque el hombre en el mundo y el hombre para el mundo significa la tarea de humanización del mundo. No va a ser el mundo sin el hombre - el vencedor de esta presencia dialéctica sino el hombre sobre el mundo. A diferencia de la fenomenología de Hegel donde el espíritu sólo se preocupa de sí mismo, de su trayectoria, de su mismidad, en Madinier la conciencia no es reconciliencia sino transconciencia.

Por este camino se llega a la comprensión de la filosofía como actitud antropológica y existencial antes que juicios lógicos sobre contenidos y valores particulares de esa existencia. Ello es espíritu en la existencia antes que sistema. He aquí otro ejemplo de lo aludido al principio -

de nuestro estudio: la filosofía recupera su identidad cuando se presenta como una palabra válida sobre el hombre, sobre el espíritu, sobre la persona. La antropología de Madinier está también hecha para justificar el quehacer filosófico desde el hombre y para el hombre (18). Ella es -- una significación y una dialéctica de la conciencia en movimiento por el amor, porque el amor es la conciencia de la persona, la expansión de esa conciencia a otras personas y la ampliación de las dimensiones del individuo singular.

ITINERARIO DE LA CONCIENCIA

La visión filosófica del hombre en Madinier sigue el itinerario que exponemos a continuación en sus momentos más característicos. Fundada en la filosofía del sujeto-conciencia parte de que el hombre-conciencia es la capacidad de reflejarse aunque dicha capacidad no esté siempre en acto. Esta reflexión necesita unos mecanismos de impresión ante los cuales la conciencia se siente llamada e interpelada y reacciona. Los niveles -- más espontáneos y primarios de esta conciencia-respuesta pueden llamarse conciencia biológica o inconsciente. Pero se debe insistir en que la reflexión no es un proceso o recorrido puro y exclusivamente interior de la conciencia principio y fin de su acto, origen y destino de su actividad, sino que la conciencia-reflejo-respuesta sale de sí misma para ir -- en busca del mundo y de las cosas. Por tanto supone un verdadero proceso de la verdad de las cosas y no sólo de la verdad de la conciencia. Aquí -- habría que situar el momento fenomenológico de esta salida de la conciencia hacia la realidad en busca de su verdad objetiva.

Esta "conciencia para las cosas" que se denomina en Madinier conciencia="atento", o sea, conciencia que se vuelva hacia un objeto distinto de -- ella misma, es también implícitamente conciencia reflexiva, porque de alguna manera ella está allí en el objeto donde "se" refleja. Al mismo tiempo que una conciencia atenta tenemos, pues una conciencia "para sí", es= decir refleja. Y todo ello porque yo estoy en el mundo y en las cosas. - Por ello, la reflexión (reflejo) de la conciencia es el proceso implíci= to. Y la reflexión es la presencia y el acto de la conciencia, del yo en el mundo, en las cosas.

Pero la conciencia refleja no es todavía el yo, la persona. El hombre, - al conocer las cosas, tiene que juzgarlas, es decir, coordinarlas y dis= tanciarlas de sí mismo y entre sí. No es igual la inteligencia percepti= va que el yo personal, interior, diferencial. Se necesita una conciencia personal distinta de aquella que da cuenta de las cosas, de los objetos. Cuando el hombre tiene conciencia de su diferencia con el mundo (nacimiento del yo) y organiza los objetos en torno a ese yo, tenemos otro estadio otro nivel superior de la reflexión que llamamos YO. Aparecen así nuevas relaciones de la conciencia que no es pura asimilación y acomodación de= las cosas.

Para Gabriel Madinier esta conciencia frente a las cosas, que acaba de - nocer, tiene tres aspectos reseñables:

- conciencia simbólica
- conciencia normativa
- conciencia personal (19).

El lenguaje y sus signos son la primera expresión de la conciencia humana, diferencial; el lenguaje es ampliación, extensión, conservación y -- transferencia de la conciencia. No hay otra vía estructural de acceder -- al origen y significación del lenguaje en Madinier. El lenguaje sólo se -- comprende en relación con la conciencia original, cualquiera que sea su -- naturaleza simbólica misma. Porque el lenguaje son signos procedentes de una conciencia y dirigidos a ella.

Pero por ser signo, el lenguaje se convierte en "pensamiento pensado" o sea, un nuevo centro de análisis de la conciencia donde ella se refleja y se juzga. Es otro instrumento de conocimiento y de personalización. Aquí incorpora Madinier toda su terminología y teoría simbólica del lenguaje que pasaremos por alto porque vamos en busca de su teoría personalista como tal. Y es precisamente a partir del lenguaje donde va a tener lugar el acceso a la noción de persona. El lenguaje como pensamiento pensado es, en su estructura, un desdoblamiento en el que tiene lugar un -- proceso de verificación del sentido del signo lingüístico en relación -- con una norma. Por tanto, en el lenguaje tiene lugar la conciencia normativa en cuanto que todo lenguaje está sometido a control por la conciencia, por la referencia a un sentido original.

Así es como entra en escena para entender el lenguaje-conciencia (no el lenguaje-estructura) una trilogía de elementos, que son: a) una conciencia; b) un signo pensado; c) una norma, o verdad, o valor a cuya referencia se dirige el signo. Parece evidente aquí la referencia de Madinier a una realidad transcendente que recorta la autonomía de la conciencia a -- la hora del conocimiento y del lenguaje simbólico. Sólo hace falta que -- esta transcendencia tenga una consistencia real y no sea un ideal en el=

sentido de vacío existencial. Sin embargo, el último paso consiste en demostrar que esa norma no sólo es trascendente a la conciencia que piensa y al pensamiento pensado sino que, además, es una realidad personal - al mismo tiempo que trascendente. Este será también, como veremos, el método personalista de Nedoncelle. Existe una comunicación de ideas y métodos en estos personalistas que resumimos. Lo personal forma parte del universo de lo trascendente. Por ello la conciencia personal que pienso se encuentra "en presencia" de una conciencia personal normativa (verdad valor) y así forman la conciencia personal, puesto que conocer es "adherirse" a una norma-verdad-valor y ello exige un proceso personal detrás del normativo. La persona es la realidad espiritual unificadora de la -- conciencia, la reflexión, o pensado, la norma, el valor. Esta conciencia-reflexión frente a la norma se convierte en libertad, decisión, opción y dramatismo, todos ellos procesos personales de la conciencia. Por estos caminos es por donde Madinier llega al descubrimiento de la metafísica de la persona a partir de la conciencia-reflexión-norma y valor.

Anota perfectamente Madinier que su metodología participa de los valores fenomenológicos en la noción de conciencia en la cual, frente a un "objetivismo científico" podemos reconocer en este método una "interioridad - reflexiva". El yo no puede ser el resultado genético de unas causas y estructuras externas. Sin embargo, la fenomenología no es todavía igual a la "conciencia reflexiva" o interioridad, aunque ella (la fenomenología) supone ya un gran paso hacia la existencia del mundo externo. No es su negación o su rechazo. Pero lo importante para Madinier no es aceptar, - desde la conciencia, la existencia o no del mundo exterior, sino conocer su origen y su carácter posicional. Es decir, no interesa la existencia o posición de una realidad (ideas, cosas, mundo) neutra frente al hombre.

Importa saber que ese mundo de ideas y cosas tiene su razón de ser en el hombre. Importa saber que ese mundo de ideas y de cosas está interpelando la existencia personal del espíritu y de la conciencia siendo su estímulo. Para Madinier el mundo es el conjunto de significaciones que dicen los fenomenólogos. El mundo se constituye en una interacción entre racionalidad y realidad, conciencia y cosas, subjetividad y objetividad. "La substancia misma del universo está hecha de este diálogo vivo. Ella es dialéctica. Es necesario renunciar a la distinción en compartimentos de sujeto y objeto. Subjetividad y objetividad no forman más que una pieza. Porque vivir es precisamente existir en estado de intercambio continuo con un medio. La conciencia y el mundo van delante uno del otro y se sostienen mutuamente" (20).

Toda esta relación directa entre conciencia y realidad está dando como resultado una imagen antropológica concreta. El hombre no es un contenido intramundano en la línea de las demás cosas. Tampoco es una conciencia pura o espíritu aislado. El hombre, para Madinier, es la conciencia del mundo y el mundo es aquello de lo que el hombre tiene conciencia. Esta condición intencional, asimilativa del mundo y del hombre en el mundo es, como se sabe, fundamental en la filosofía actual, dentro de su preocupación por lo concreto. Sin embargo Madinier es consciente de que este afán fenomenológico de medir y definir al hombre por su vuelta hacia el mundo de las cosas le privaría de una interioridad, densidad, profundidad, consistencia y coincidencia propias. No existiría un yo que se comunicaría consigo mismo. No habría más que un yo comunicado y abierto al mundo pero no abierto y comunicado consigo mismo. No sería autoconciencia, autoposición, autocomunicación, libertad. Desembocaríamos así en --

una subjetividad sin sujeto, una conciencia sin yo, una inteligencia sin espíritu. Por eso la fenomenología ha sido llamada por Waehlens, una filosofía de la ambigüedad.

Consecuentemente la necesidad más urgente del personalismo es hallar la posibilidad de prolongar la fenomenología en ontología mediante una metafísica de la persona. Esto es lo que hemos pedido en la introducción a nuestro estudio y lo que pretendemos hacer con la obra de Nedoncelle mostrando cómo nuestro autor coloca a la antropología actual frente a la doble opción metafísica y fenomenológica. La solución a la ambigüedad parece estar en una filosofía del sujeto que describa al hombre en el mundo= pero más allá del mundo, es decir, en sí mismo. Este "sí mismo" es la metafísica de la persona. Ser en sí, por sí y para sí al tiempo que ser en el mundo, pero no sólo ser en el mundo.

Este ser para el mundo que es una dimensión del ser de la persona está representado y actuado, principalmente, por el cuerpo. El cuerpo es "el espacio", la "posición" y la "situación" de la persona en el mundo. El cuerpo no es una cosa al lado de otras cosas sino que es la existencia personal que se mueve entre las cosas. El cuerpo es, en la expresión más feliz de Madinier, "la conciencia en movimiento". Pero hay que salvar, - al mismo tiempo, la independencia e identidad de la conciencia frente al mundo.

TEORIA DEL SUJETO Y DE LA CONCIENCIA

Esta exigencia es la que nos lleva a intentar una teoría del sujeto. El "cogito" como sujeto de reflexión. La reflexión, para Madinier, nos está

remitiendo a una conciencia, incluso etimológicamente, se entiende como= conciencia de algo; sentir, pensar, querer, indican un poner al lado y - desdoblar el pensante y lo pensado, el querer y lo querido; y de igual - manera que la fenomenología fija la existencia del objeto a partir de - la percepción así también se puede establecer la existencia del sujeto a partir de lo percibido. Si algo es percibido es porque existe un sujeto= que lo percibe. Es la fenomenología en su recorrido inverso: lo percibido nos remite a una conciencia, a una unidad de conocimiento, de relación y de volición. El sujeto es la unidad de la percepción.

Para Madinier este sujeto tiene las características siguientes: distinto, único, autónomo, activo, para diferenciarse de la multiplicidad de lo -- percibido. Esa unidad, distinción y actividad se transforma en libertad= de decisión frente al mundo; libertad es la reflexión y el querer. El -- querer pone más de relieve la autonomía del espíritu.

Este espíritu que se constituye en sujeto en el conocer y en el querer - lo es frente a otros sujetos, en la reciprocidad. Por ello, el pensar, - el querer y el obrar son opciones y adhesiones de un sujeto frente a otro sujeto. Son operaciones intersubjetivas; son procesos de entrega, de - - apertura; en definitiva, son procesos personales. Por ello, toda la filo- sofía del sujeto, además de ser un personalismo, es al mismo tiempo, una filosofía social, una teoría de la intersubjetividad. El sujeto, la per- sona desarrolla su ser y su autonomía en la pertenencia y en la comunica- ción con los demás. Todo ello no equivale a caer en un sociologismo como empirismo sino a una metafísica del nosotros practicada desde la persona. Por tanto, estos autores entre los que se encuentra Nedoncelle, como ve- remos, no creen que la sociología, el grupo, la colectividad como hechos=

empírico, externo, sociológico y positivista contenga una perfección de la persona. Sino que en tanto la comunidad, la intersubjetividad es ampliación de la persona en cuanto respeta y promueve una metafísica de lo singular, que no es lo mismo que lo individual. Esta será una de las insistencias más preferidas por Nedoncelle en su clásica monografía "La reciprocité des consciences" donde se demuestra que sólo hay comunidad si hay intersubjetividad, es decir, promoción y desarrollo recíproco de todas las conciencias.

Continuamos dentro del esquema antropológico de Madinier. Después de haber fijado la identidad del "cogito" sujeto frente al mundo y frente a sí mismo como conciencia reflexiva, unitaria, diferenciadora y frente a los demás como persona, en reciprocidad, se trata ahora del tercer orden que abarca cualquier metafísica de la persona y es el sujeto, el hombre frente a los demás como persona, en reciprocidad, se trata ahora del tercer orden que abarca cualquier metafísica de la persona y es el sujeto, el hombre frente al absoluto. Todo ello tiene lugar dentro de la reflexión sobre el nosotros compuesto, en este caso, por el hombre y Dios. La religión y la ética pasan a formar parte del estatuto metafísico de la persona, o si se quiere, de la filosofía de la intersubjetividad.

Si aceptamos que la conciencia refleja es creadora de un dualismo, a saber, el pensar y lo pensado, y si ese ser pensado lo es de acuerdo con una norma de verdad o de valor, estamos ya introducidos en un proceso inicial hacia la transcendencia y el absoluto en la conciencia normativa y personal de Madinier.

Por tanto, no podemos aceptar un sujeto que sea pura coincidencia consigo mismo como en Sartre: ser-en-sí igual a ser-para-sí. El ser en sí, para el personalismo, no es un proyecto de ser cerrado y cumplido ya, que tenga en frente de sí o por delante de sí sólo la nada como alternativa ontológica. El ser-en-sí de la conciencia designa un proyecto de ser en expansión, abierto, en tensión existencial, que es lo más concreto de la existencia (concreto viene de "concrecer", es decir, hacerse en contacto con los demás, compartiendo la existencia). "Nosotros admitimos voluntariamente, por nuestra parte, que la conciencia no es pura coincidencia consigo misma, que ella supone en el ser que es consciente, una distancia, una separación de sí mismo consigo misma. El ser consciente es devenir porque él no es plenamente aquello que es. Esencialmente ambiguo, -- existe en proyecto y en intención más que en realidad. Y si él es consciente es por llegar a ser aquello que todavía no es. La conciencia es -- capacidad de negación, de rechazo de una tal forma de ser. Pero tiene -- sus ventajas. El ser del para sí es, según la acertada expresión de Sartre, una manera de existir según la cual el yo, en la determinación misma de existencia que él se confiere, no coincide exactamente consigo mismo. El se pone y poniéndose está incompleto; esta forma de ponerse en la existencia es existir como inacabado. Así la conciencia es, en cierto sentido, ausencia de sí" (21). El espíritu es, por tanto, apertura, realización, comunicación relación y transcendencia.

Conciencia de mí es conciencia de lo que me falta, de mi limitación, de mi no-ser todavía, de mi finitud, como había dicho antes Ricoeur. Esta -- es la existencia de un juicio, de un valor y su conciencia respectiva. Y ella es la razón de ser de la transcendencia. Lo normativo y lo transcendente es lo que constituye a la conciencia en su plenitud, en su absolu-

to como trascendente normativo; la norma hecha transcendencia y absoluto para la conciencia. La conciencia en su misma facticidad necesita una referencia a su dimensión de norma y deber para que sus juicios no sean afirmaciones puras de hechos sino valoraciones de los hechos en relación con la norma absoluta e ideal con la que se concreta y realiza.

Finalmente se establece la comunicación de mi espíritu con el espíritu absoluto en la llamada experiencia espiritual. En ella el sujeto se enriquece y se descubre mejor y más plenamente a sí mismo, su certeza, su ser y el ser, certeza y valor de las cosas.

SIGNIFICACION ETICA DE LA ANTROPOLOGIA

Después de este ensayo de penetración en el sujeto por la vía del "cogito" y de la conciencia-reflexión hay un proyecto personalista de mayor amplitud en Madinier que vamos a intentar esbozar. Es la vía moral para la constitución del yo personal. Es la significación ética de la antropología personalista dentro de unas exigencias metafísicas. Así queda, según creemos, completada su visión o inspiración personalista y antropológica. Nedoncelle participa también de esta incorporación de las categorías morales al servicio de la antropología.

Comienza Madinier diciendo y reconociendo que en la historia del "cogito" desde Descartes hay dos tendencias en su interpretación: la interpretación gnoseológica que reconoce en el "cogito" la primera verdad con evidencia objetiva y una segunda interpretación que intentaría apoyar en el

"cogito" toda una filosofía del sujeto como origen y causa de procesos - personalistas. A ello aluda también Nabert, como demostrará Nedoncelle - en un pequeño estudio sobre este autor. La interpretación lógica y tradicional daría como resultado el racionalismo clásico. La otra interpretación abre la puerta a una antropología y a una ética de la realidad primera. Esta es la que queremos exponer ahora siguiendo a Madinier.

El "cogito" es el yo mismo que realiza una amplia labor de creación de - contenidos personales mediante gestos concretos. Por eso, desde Maine de Biran se llama a esto la "conciencia gestual". El sujeto se convierte en causa y determinación de procesos que, como decimos arriba, afectan a todo el hombre (cuerpo incluido) y tenemos así la conciencia de la acción= y para la acción y no sólo para la reflexión. Es una visión más dialéctica y motriz del contexto subjetivo de la conciencia. La conciencia se -- convierte en conciencia de y para la acción.

Este carácter activo de la conciencia es lo que le constituye en sujeto= agente sobre el mundo diferenciándole de él más claramente que ninguna - otra dimensión. Este yo tiene las características de concreto, singular= y misterioso. No se nos revela ni en lo psicológico ni en el plano lógico reflexivo. La única experiencia concreta del yo igualmente concreto no - se alcanza sino es mediante la acción moral. El yo es un poder moral esencial y no sólo un poder cognoscitivo. Su ontología ética determina una= percepción en su misma línea.

Pero sigamos adelante en la investigación de la ontología moral de la -- conciencia como sujeto. Ella comienza a existir en el momento en que da= vida fuera de ella a contenidos que han nacido en ella. Y esto libremen-

te. Es la interioridad revelada, participada, comunicada, hecho lenguaje, gesto comunicativo. Esta libertad para hacer, comunicar y reflejar su estructura interna inaccesible, esto es la característica esencial de la conciencia allí donde se constituye en yo personal. "La teoría gestual - de la conciencia afirma precisamente que el yo no es ni un objeto ni una naturaleza sino una actividad que no se afirma y no se conoce sino en la acción y precisamente en la acción exterior... El yo que se afirma en el esfuerzo no es un yo triunfante; es un yo militante. Al decir de Maine - de Biran, detenido el esfuerzo, es entonces cuando el yo, vuelto hacia - Dios se conquista y se completa a sí mismo" (22).

Continuando este acercamiento progresivo a la constitución del yo, hay - que decir que el yo es libertad porque "se pone" libremente; pero esa libertad no es "pura" en sí y para sí sino que es una libertad reflexiva, que entiende una verdad; es una libertad inteligente, abierto a algo más allá de sí misma que la forma y la informa. Por eso, de la razón impersonal e irreflexiva se avanza y se pasa a la razón-personal libre y que se ejercita en juicios de valor y verdad. Existen, pues, como indicábamos - al principio de esta reflexión, dos formas del "cogito", dos aspectos del yo: el yo o la conciencia-razón y la conciencia-libertad. Pero ambos aspectos de la conciencia convergen y forman la única conciencia moral: "La verdadera conciencia de sí es la conciencia moral. Ella prolonga y acaba la conciencia psicológica; el conocimiento del yo se completa normalmente en el conocimiento del deber" (23). He aquí, pues, ese momento importante y preciso donde la tradición de la subjetividad-razón-persona= se convierte y da origen al triángulo ontológico conciencia-persona-deber moral en manos de Madinier. El sujeto de la filosofía es la persona y no sólo la razón. Y es persona porque es asunción de su tarea para construir

se y desarrollarse como proyecto y estímulo moral. La persona como proyecto religioso y moral será también ampliamente desarrollado por Nedoncelle y por G. Bastide respectivamente.

Fijado ya la constitución del yo personal como orden moral entra entonces la existencia de los valores como parte del universo personal. Los valores forman parte del yo moral. La actividad moral presidida y desencadenada por ellos constituye el desarrollo de la persona misma. El hombre persona es, pues, acción y poder moral. La ética es la mejor dignificación de la persona humana porque es su realización misma, su razón de ser en cuanto estructura.

Otro paso fundamental en el proyecto personalista de Madinier es la conversión de la acción moral en el amor. El amor es la reducción de la acción moral, la condensación del personalismo ético: la persona es amor. El amor es el deber-ser de la conciencia y de la persona que funda el lenguaje moral y el diálogo de la libertad con la transcendencia. Por eso - hemos hablado del personalismo moral en la convicción de que la persona se autoafirma y reafirma en la posición moral. De aquí que con Madinier, igual que con Secretan, la metafísica se convierte en moral y la moral en metafísica teniendo como centro de esta convergencia a la persona. En esto se acerca Madinier también a las tesis de Bastide, que examinaremos más adelante. Para Bastide la persona es un proyecto con destino ético - porque es en el mundo de las realidades morales donde "se pone" la persona. La moral, como en Madinier, es la posición de la persona.

Reduciendo y concluyendo todo este contenido del pensamiento personalista de Madinier a sus centros de interés más relevantes y significativos di-

remos que el punto de partida de su construcción hay que buscarlo en alguna intuición inicial y radical en torno al "cogito" como reflexión pero no obsesionado por la identidad objetiva y gnoseológica de esa reflexión sino por el proceso en sí mismo. Con Madinier el "cogito" como sujeto no se puede entender ni agotar completamente desde la lógica. La ampliación del sujeto, de la conciencia perceptiva, volitiva y activa más allá del principio de intencionalidad fenomenológica nos demuestra que la conciencia no es sólo docilidad ante las cosas sino norma para sí misma y para las cosas. Es conciencia normativa incluso en el conocimiento pero no sólo para el conocimiento sino también para los valores. A su vez, la norma es la conciencia y se convierte en algo transcendental, como la propia función del "cogito". La conciencia es norma ante algo y para algo y por alguien. Ese alguien es la persona, es decir, la misma conciencia -- convertida en norma personal del conocimiento y de los valores. Pero conciencia personal no es conciencia aislada, individual, sino conciencia -- interpresente: se está en presencia de alguien, por eso es conciencia -- personal. Este será el fundamento de la antropología religiosa en adelante.

De la dialéctica del sujeto se descubre también no sólo la existencia de otros sujetos sino la existencia y presencia del mundo mismo sabiendo -- que el mundo recibe su consistencia del hombre. Si el sujeto denota la existencia de las cosas también las cosas demuestran la existencia de un sujeto. Pero el hombre-sujeto no coincide con las cosas-objetos sino que las sobrepasa y trasciende porque el hombre "es" sujeto además de "estar en" el mundo mediante el cuerpo. Recordemos que el cuerpo era la "posición" del hombre entre las cosas.

El sujeto, que ya lo tenemos existiendo como conciencia y persona, no es sólo conocimiento sino acción, decisión, adhesión, libertad. En dichas dimensiones es donde la persona se realiza como proyecto constante, abierto. Por lo tanto, el sujeto, al hacer, al decidir, se hace a sí mismo, - se decide a sí mismo y se realiza a sí mismo. Esta inflexión de la acción sobre el propio sujeto es la interpretación o reducción moral de la persona. La persona es capacidad de hacerse tal en la actuación moral. El contenido de esa acción moralizadora, personalizadora, totalizadora, integradora, en Madinier es el amor. La conciencia que comenzó por ser reflexión, significación, norma, después movimiento, es decir, acción ética, termina por ser amor. La persona y la conciencia se plenifica y realiza en el amor; y se mueve, se hace y se significa en el amor como única acción capaz de hacer presente a la persona.

ANTROPOLOGIA PROSPECTIVA DE G. BASTIDE

Otra estructuración importante de ideas en torno a la persona es la realizada por Georges BASTIDE, profesor en la Universidad de Toulouse. Su pensamiento está en la línea de filosofía francesa que desde Bergson y Blondel no permite un acceso puramente lógico al "cogito" - sujeto, sino que la importancia de la acción es decisiva también para su comprensión y explicación fenomenológica. El "cogito" es conciencia de ser y de acción.

La filosofía de Bastide tiene también a la condición humana como base de su experiencia y fundamentación. Dicha existencia del hombre se convierte en punto de partida para el redescubrimiento de dimensiones distintas

en el ser y en la conciencia.

Veamos, en primer lugar, una integración esquemática de los elementos sucesivos que concurren en la exégesis moral de la persona según Bastide. Después analizaremos sus distintos elementos por separado.

Se parte de una realidad que se impone por sí misma sin necesidad de apelar a nada anterior a ella, para generarla o explicarla. La filosofía -- francesa después de Descartes, como es sabido, no parte de la duda total, sino de la evidencia real. La duda es superflua, inútil, fingida, cuando lo primero que sale al encuentro del entendimiento que busca es la evi - dencia, no la duda. Toda filosofía tiene como punto de arranque una evidencia primera, que es lo positivo, no lo negativo. La duda es lo negati vo de la evidencia pero el punto de partida de la reflexión no está en la duda sino en la evidencia, por muy pequeña que parezca. Así pues, el punto de contacto entre la realidad y el entendimiento es la conciencia. La primera evidencia es la conciencia; la segunda es la conciencia de la evidencia, de la cual soy testigo y testimonio. La conciencia es testimo nio; la persona es testimonio de conciencia. Esta es una primera adquisición del personalismo de Bastide.

De esta conciencia-testimonio surge la problemática en torno al ser, precisamente porque ella no es el ser sino conciencia del ser que está por encima de ella. La conciencia (del) y el ser son dos magnitudes no coincidentes. Pero el problema del ser sólo se pone desde la conciencia. El ser está puesto para ser conocido; por ello existe el problema del conocer el ser; pero el conocer el ser no agota el problema del ser. El ser es conocer y voler. Por tanto, hay también una problemática del ser váli

do o del ser-valor.

El ser (conocer y valer) ponen el problema del absoluto o sea el problema de la persona. El absoluto es la instancia conjunta dirigida al ser y a la persona donde toma sentido su pregunta y su significación.

Una vez situada la persona se producen estos procesos intrapersonales: - libertad de la persona, condiciones de la persona, función de la persona y, finalmente, destinación de la persona que tiene lugar en la transcendencia. Estos son, pues, los jalones donde se apoya la visión global del personalismo de Bastide, tal como se desprenden de su obra más importante y más propiamente personalista "Meditations pour une ethique de la -- personne" (24). Como se ve, también desde la ética de la persona se pasa a una ontología de la persona. Estamos en el método de Nedoncelle, y en general, en el de todos los autores espiritualistas de esta escuela francesa.

1. El hombre-conciencia-testimonio. Es la primera verdad radical y determinante que se presenta al espíritu, o sea, a sí mismo. El principio de identidad sobre sí misma hace que mi conciencia coincida con mi existencia. Quien pregunte por la conciencia, viene a decir Bastide, en la misma pregunta está la respuesta. ¿Qué es la conciencia? El preguntar por la conciencia eso es la conciencia. Eso es a lo que llamamos testimonio de su existencia, de sí misma. Por ello, el hombre no tiene conciencia - sino que "es conciencia". El hombre es conciencia de conciencia, afirmación refleja y testimoniante. Sin embargo, esto no es ningún proceso tológico sino que tiene que tener una salida y suponer un avance en el juicio sobre la conciencia. Esta conciencia refleja inicia un itinerario filosófico en el hombre que le debe llevar dialécticamente a unas conclu

siones transcendentales. En el fondo estamos dentro de la fenomenología como método del personalismo de Bastide también. Las afirmaciones de la conciencia, aunque sean reflejos, son siempre apodícticas, es decir, objetivantes, transcendentales a ella, pero al mismo tiempo están indicando y fundando una interioridad personal, una subjetividad completa. Esta es la doble dialéctica de la conciencia-testigo: la persona y la cosa; interioridad y exterioridad; sujeto y objeto. Esta situación de alcanzar la estructura de la persona mediante la conciencia ya plantea una primera alternativa ontológico-moral. El hombre es, como decíamos antes, conciencia y su realización consiste en dar cuenta con sus actos de esa estructura íntima. En ello está la ética personal. Su ser y su deber ser es el testimonio. El hombre se constituye como testimonio de su conciencia: -- ese es su ser y deber. Esto es lo que Bastide denomina "un destino esencialmente heurístico" del hombre. Ello coloca al hombre, a la antropología, en el dominio del misterio que se diferencia del problema en cuanto que aquel tiene en sí la solución, mientras que el problema tiene que -- buscarla fuera de sí. El hombre es, pues, una necesidad de dar testimonio de su conciencia. Esa es su obligación, su moral. Su ser, existencia, conciencia, no es un problema teórico, necesitado también de una solución teórica sino, como queda dicho, un misterio ético, testimonio de conciencia. Y este misterio ético que es la antropología, la persona, el hombre, necesita también una solución moral (25).

Toda afirmación reflexiva, dice Bastide, tiene una doble vertiente: personal y absoluta. Quiere decir esto que en toda afirmación-testimonio de mi conciencia me busco a mí y busco el absoluto e implícitamente a Dios -- como referencia de mis afirmaciones de conciencia. Esto no hay que enten

derlo en el sentido de que el hombre y Dios sean dos "entidades terminales" del acto puro de conciencia, reflexivo. Porque, como ya proclamaba S. Agustín, nuestra conciencia no buscaría a Dios si de alguna manera no lo tuviese ya, no lo poseyese; y no encontraría si no lo buscara. Entonces, la dimensión religiosa de la conciencia, es decir, la relación entre estas dos dimensiones de la conciencia (la persona y el absoluto, la antropología y la ética, el hombre y Dios) aunque supongan una distancia y un intervalo, tienen una posición más orgánica y viva, de una frente a la otra y están más bien una dentro de la otra. La relación hombre-Dios en la conciencia pertenece al orden del movimiento de la conciencia, es decir, a su desarrollo, al orden del hacer, del vivir, del adherirse, del decidirse, del comprometerse, de la fidelidad. Porque la conciencia tiene una vida consistente en llamar, invocar, clamar: "clamante conciencia". Es el hombre ético, el hombre heurístico, el hombre misterio, clamor, invocación, testimonio, cuya respuesta y "solución" está en el universo de la acción, del compromiso, de la fidelidad, de la obligación. En definitiva, la conciencia antropológica se resuelve y se disuelve en la ética. Sólo así se constituye el hombre auténtico. Por eso la antropología es, en este caso, el hombre como ensayo moral. La verificación del hombre está en su coherencia y autenticidad moral. Sólo así se entiende plenamente lo que hemos repetido arriba: yo soy mi problema, yo soy mi conciencia, yo soy mi solución mediante la autenticidad ética.

Este proyecto moral de la persona comprende tres partes, tres exigencias de la experiencia-reflexión: exigencias de existencia, de verdad y de valor. Y están unidas entre sí, es decir, en tanto yo pruebo la existencia de mi conciencia personal en cuanto realizo un valor y afirmo una verdad.

"El ser, el conocer y el valor que son los constitutivos de la noción de autenticidad son, por consiguiente, al mismo tiempo, el necesario apoyo de toda filosofía. Cada uno de estos términos es necesario y los tres -- juntos son suficientes para que haya un problema ético, o sea, problema de autenticidad" (26). Por ello, toda filosofía, o si se prefiere, toda antropología personalista tiene que ser una ontología, una epistemología y una ética de la persona humana. Nuestro estudio intenta llevar a cabo esta labor, es decir, demostrar la convertibilidad de estas tres dimensiones en la antropología de Nedoncelle. Y es reconfortante constatar -- que autores de su época, de su misma pertenencia doctrinal responden también a este triple planteamiento de la filosofía sobre el hombre-persona. Quizá sea Bastide el que más haya insistido en el aspecto ético de la -- persona, de la conciencia, y desde ella ha saltado a la ontología. Nedoncelle, por el contrario, ha desarrollado la metafísica y desde ella ha sacado la estructura moral de los valores, del ser, de la relación, de la conciencia, de la intersubjetividad y colaboración, etc.

2. El ser de la conciencia y la conciencia del ser. -- El problema tiene su arranque en la convicción expresada más arriba de que el ser y la conciencia se diferencian entre sí, que no son dos magnitudes coincidentes. Por eso puede haber un ser de la conciencia y una conciencia del ser, y por ello tiene sentido preguntarse por el problema del ser desde la conciencia y por el problema de la conciencia desde el ser. Entre el ser y la conciencia hay una alteridad, pero no una identidad; distancia y relación, pero no coincidencia. Sólo en Dios el ser se identifica con la conciencia de sí y con el amor de sí mismo. Sin embargo, la conciencia no se diferencia del ser porque ella sea el no-ser, la nada. La conciencia

es ser y es conciencia del ser o frente al ser. Tampoco hay que creer que la conciencia sea puro devenir, porque entonces sería mezcla de ser y na da y no sería capaz de reflejarse.

El problema de la ontología de la conciencia dentro del ser nos lleva a preguntarnos en esta doble dirección por el ser de la conciencia y por el ser de lo concienciado o conocido. Si la conciencia es pura representación nos situamos en una pura alteridad entre el ser y la conciencia, mientras que, según hemos dicho, tanto la conciencia como el ser están dentro de la extensión del ser. La conciencia es un ser que es y, además, tiene que dar testimonio del ser. No hay conciencia sin ontología, no -- hay ontología sin conciencia. Sin embargo no parece que sea la ontología la que funda el conocimiento; no se puede ir del ser a la verdad ni del ser al valor. La persona, la conciencia y su autenticidad no están en los límites de la ontología; no cabe decir que cuanto más se es, más persona se es, más conciencia se tiene. El intento de llegar a definir la persona a través del ser, se replantea ahora a través del conocer. ¿Será el conocer el que nos descubra la autenticidad de la persona? ¿No se podrá alcanzar desde el ser la noción de verdad y de valor? ¿Podrá entonces al canzarse, desde la verdad, el ser y el valor? Antes, el punto de partida era la ontología, el ser; ahora es la epistemología, la verdad. Pero seguimos en el tema personalista.

Volviendo al punto inicial nos encontramos con la propia reflexión como actividad-base, radical de la conciencia. El ser estaba abierto a todas las ambivalencias, pero ahora se quiere partir de la conciencia en sí, de la conciencia en cuanto conciencia, para descubrir el sentido de la realidad y del valor. La conciencia es un espacio más estructurado, más con

cretizado, menos ambiguo que el ser. Y la conciencia es testimonio. Este testimonio de conciencia, a un cierto punto, es testimonio de verdad y - valor, de conocimiento y de estética. Cuando se emite un juicio (por ejem 2 y 2 igual a 4) se está dando testimonio de una verdad. Lo mismo pasa - en el orden de la relación o emoción estética. Con ello pretende Bastide hacer pasar la "filosofía escrituraria" de ser una matemática, o ser una lógica, o una poesía, o una sicología, a ser una filosofía normativa. Es decir, el testimonio de verdad que da mi conciencia se produce como un - deber ante un ser normativo: un deber-ser-norma de verdad, de valor. Algo semejante pasaba en Madinier, como hemos visto más arriba. La verdad no se produce como efecto del juicio sino que el juicio se produce como efecto de la verdad. Dice Bastide: "Igual que la reflexión sobre el ser nos conducía a la conclusión de que la certeza que yo tengo del ser cualquiera, reside toda entera en la certeza de un deber por el cual yo he de -- ser contra la nada que me habita y me contamina; así la reflexión sobre el conocer me revela que la seguridad que yo tengo de testimoniar la conciencia en la verdad reside toda entera en la certeza de un deber por el cual yo he de formar mi conocimiento, no a partir de una verdad pura que yo sé, sin embargo, que no me es dada sino en vista de una verdad pura - de la que yo sé todo en el sentido de que ella debe ser aun construída" (27). Esta verdad normativa es la que se llama "la ley normativa generadora de autenticidad" para la persona. El paso del conocer al ser tiene que hacerse de acuerdo con esta norma.

Con ello intenta Bastide evitar una serie de exageraciones en la historia de la filosofía del conocimiento; uno de los mayores sería el idealismo impersonal. Del panlogismo de la idea se derivaría la concepción -

del conocer como "un diálogo entre un pensamiento que pone los problemas y un pensamiento que propone las soluciones" (28). Dios es el pensamiento pensante pero no es sólo El el que piensa. Este es el momento de construir una metafísica desde la lógica pero con la condición de que ni la lógica sea sólo lógica del conocer ni la metafísica sea sólo una nueva metafísica del conocimiento. Vamos así en busca de la interioridad de la persona en la fenomenología del conocimiento para sustraerle a un idea-lismo dogmático, al intelectualismo o al espiritualismo absoluto.

El conocimiento, como el ser, tiene que tomar conciencia de la alteridad. El yo es la interioridad del conocimiento. Por tanto ya no es un conocer puro sino un conocer interpersonal, intersubjetivo, interior. Es imposible ser y conocer y estar sólo. Yo en tanto conozco en cuanto "otro" conoce también conmigo. No hay, pues experiencia de subjetividad pura: la subjetividad es alteridad. Lo mismo sucede con el binomio inmanencia-transcendencia. El debe predicarse del mismo sujeto: yo soy inmanente y ~~trans~~cendente a mi mismo. Dígase lo mismo del otro. Su transcendencia es su inmanencia. Tenemos así reunidas las principales coordenadas de nuestro interés y desde aquí comienza ya, de manera más inmediata y apremiante, la construcción personalista. El rechazo de un ser sin sujeto; el repudio, igualmente, de un conocer que sea subjetividad pura y extensa nos llevan a la necesidad de encontrar un punto de referencio común al ser, al conocer y al valor. Ese centro apuntado desde esos tres ángulos es el hombre y más concretamente la persona humana, que es autenticidad ontológica, epistemológica y moral. Ella es la alcanzada a través del ser, del conocer y del valor. Por ello, ahora se llegará a la filosofía de la persona partiendo de la filosofía de los valores.

3. Valor y persona. Aquí, como queda dicho, el punto de partida es el valor, como antes era el ser o el conocer. Desde el valor vamos a intentar una vía de penetración de la persona. El valor nos remite al absoluto y la metafísica del valor es anterior al ser y al conocer. El ser es ser - auténtico; para ser auténtico hay que ser verdadero y para ser verdadero hay que obrar bien. La conciencia sólo es y es verdadera cuando, además de dar testimonio de un ser y de una verdad, dá testimonio también de un valor moral y de una persona que les unifica. Esa personificación del Valor único lo llamaremos Dios y desde El habrá que referirse a toda la actividad de la persona cuyo valor único y unificado es el Amor. Por tanto, metafísicamente el valor es Dios y éticamente el valor es el Amor como - expresión y componentes de la actividad personal y moral.

Estos valores a los que apelamos como punto de partida para la filosofía de la persona tienen dos características: son jerárquicos y son solidarios. El valor-partida siempre es el superior, pues del superior se desprende y se participa el inferior y no viceversa. Además, los valores para que sean tales tienen que ser correlativos, complementarios, aunque - tengan su autonomía y personalidad propia.

Puestos a relacionar al hombre con los valores nos encontramos con que - la verdadera condición del hombre, en tanto que tal, "no es más un ser - de instinto sino un ser de deseo y voluntad; y esto es lo necesario para mantener el problema; que nuestros deseos y nuestra voluntad se alimenten de pulsiones instintivas no significa que no haya deseos y voluntad - que en y mediante una toma de conciencia de estas pulsiones, no está en la pulsión sino en la toma de conciencia donde la verdad hace el problema. El conocimiento de un instinto no es de la misma naturaleza que él.

Y sería juzgar sobre las palabras pretender dar como regla de nuestro necesidad de la verdad, la verdad de nuestras necesidades" (29). Por consigiguiente toda ontología o filosofía del ser debe ser una filosofía de la verdad; y toda lógica del conocer debe ser una filosofía del valor por - que tanto el ser como la verdad son valores. Toda ontología y toda lógica debe ser axiológica, o sea, teoría de los valores para la acción mo - ral.

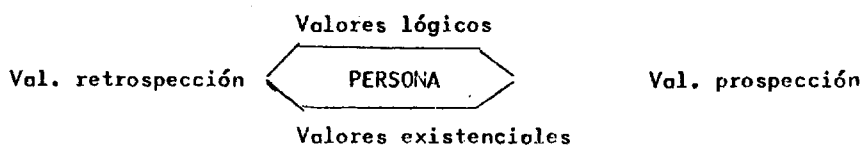
4. Filosofía de la persona. Así llegamos a la teoría personalista de Bostide, pues lo dicho no eran más que una introducción. Dicha antropología va a constar de los puntos siguientes, todo en torno a la persona:

La persona: su posición, su situación metafísica, su libertad, sus condiciones, su función y su destino. Este es el esquema y programa a la vez del personalismo moral de nuestro autor. Veamos, ahora, cómo se produce esta promoción de la conciencia a nivel de persona. Porque la persona, - su definición, hay que buscarla a partir de lo que hemos llamado el acto de reflexión, de quien somos testimonio en la conciencia. Pero esta re - flexión y testimonio tiene sus enemigos y necesita ser defendida de la - falsa verdad y de la falsa autenticidad. La conciencia puede ser solici- tada por verdades y valores contrarios: la nada, el error, el mal como - opuestos al ser, la verdad, el bien. Esta es una situación crítica de la persona; es una tensión a la que está sometida la conciencia y de donde - podemos esperar la emergencia de la persona según Bastide.

Según algunas filosofías la persona hay que situarla en el preciso momento en que la conciencia controla o dice no a la fuerza pulsional que le quiere imponer su verdad y sus valores retrospectivamente. Mientras que

la persona tiene que situarse prospectivamente, frontalmente, frente al apelo y solicitud que le viene de adelante o de arriba, pero no de abajo. La persona es decisión, creación, invención. A estos dos polos de valores hay que añadir otros dos: los lógicos y existenciales. Entonces tenemos a la persona situada frente a cuatro terminales de valores: retrospección-prospección y lógico-existenciales. Ellos son correlativos. La persona se constituye en ese punto o trance de conversión ante unos valores y otros, en un nivel o en otro, en una dirección u otra. La persona es ese dramatismo conversivo que se debate ante la opción por los distintos tonos de los valores. Esto en cuanto a la posición esencial de la conciencia. Bastide lo llama posición de escrúpulo ante los valores.

La persona, por consiguiente, se encuentra sumergida en un espacio de valores, en un campo axiológico cuya topografía (valga la imagen) hay que hacer para comprender la persona. En este campo axiológico hay polos de valores y hay campos de valores, según la siguiente representación gráfica:



Dice Bastide al respecto: "La persona se encuentra así situada en el cruce de estos cuatro grupos de valores como teniendo la responsabilidad a la vez de su separación y el encargo de su composición" (30). A parte estos grupos y estos polos hay órdenes de valores que participan en ambas -

direcciones axiológicas. Ambos tienen una dirección espiritual-interior y dirección empírica-exterior. Este es el doble movimiento de los valores: interiorizado por la reflexión espiritual. La persona es la capacidad de realizar esta transformación.

Valores [?]empíricos, para Bastide, son los que golpean nuestro deseo de posesión; les llamamos valores y buenos precisamente en virtud de este deseo. Son buenas las cosas que deseamos. Muchas veces estos valores no son más que la abstracción de nuestros deseos concretos. Por el contrario, los valores espirituales son una transformación activa de categorías sensibles. La persona es la encargada de realizar esta transformación. Ella es la destinada a interiorizar y cambiar las fuerzas experimentales del mundo y transformar la fuerza del odio en fuerza del amor; la pasión en emoción; la fuerza en resignación. Todo ello en virtud de una unidad de los valores entre sí que se realiza desde la persona y en la persona que aspira a una realidad y unidad superior.

Todo esto no significa que tengamos que admitir una continuidad en los valores de tal forma que, en un sentido lineal, el mal pueda llegar a ser bien o viceversa. Hay que admitir y defender una jerarquía interna, [?]especial, una distinción real entre unos valores y otros y no sólo una diferencia gradual, de intensidad. Hay continuidad entre valores experimentales e interiores, pero ellos están "convertidos" es decir, diferenciados. Pero tampoco sería necesario llegar a un dualismo ontológico tipo maniqueo de tal manera que lo [?]empírico no fuera más que la sombra de lo espiritual, pero al fin existió una gran ruptura y discontinuidad entre ambos. Todo esto, es decir, la intervención decisiva de la persona como principio axiológico en orden a la convertibilidad, transformación

y realización de los valores, tiene mucha importancia no sólo a la hora de la antropología sino también de la ética que ya van unidas, desde ahora irán unidas. De tal forma que la actividad moral no irá exclusivamente - ligada y dependiente de la metafísica del bien y del mal, de la verdad y el error, sino también de la antropología de la persona. Valor y persona, la persona como valor, la intervención de ella en la determinación de los valores: todo esto pasa a formar parte de la ética. Dicho con palabras - de Bastide: "La acción buena no se deduce de una verdad preestablecida - sino que la verdad es uno de los frutos del testimonio de la persona en su actividad de transfiguración de los valores empíricos en espirituales" (31). Por ello, la ética deberá contar no sólo con una metafísica objetiva, pre-personal del valor como verdad, del deber como enunciado, sino - con la dimensión y contenido que la persona, origen de los valores, da a los valores mismos. Una ética desde la persona, además de una ética de - la persona y para la persona, lo cual no significa autonomía total de la persona en relación con la ética, pues la persona misma está ya condicionada por los valores mismos. Es decir, habría que intentar que el valor - de las esencias, o la esencia de los valores coincidiera con la "existencia personal" de esos mismos valores. ¿Son unívocos los valores lógicos - y los valores ^{empíricos} empíricos? El valor esencia, ser, es pasión mientras que - el valor moral es acción personal. La cosa es pasión, el espíritu es acción, dirá Bastide. Distintos vértigos pueden fascinar a la persona a la hora de realizar el diagnóstico de valores a actuar. Frente a estas filosofías optativas y vertiginosas hay que colocar la antropología moral -- que no consiste en una exaltación de los valores que fascinan. De ahí -- que las filosofías sucesivas desmitifican más y más lo que han exaltado - las anteriores. Ello significa que el pensar alternativo conduce a una -

oscilación de la humanidad y de la verdad misma. Para evitar este peli -
gro está la ontología, la antropología y la filosofía del deber. El de -
ber es el mediador entre el vértigo teórico de los valores y la existen-
cia posicional y concreta de la persona humana en su doble condición de=
encarnada, espiritual e interior. El deber es la sensación resultante en
la persona después de haber analizado las cuatro terminales de valores,
una vez convertidos de la forma a la que hemos aludido anteriormente. Va
mos a copiar, a este respecto, un párrafo de Bastide que, aunque largo -
expresa y recoge adecuadamente este pensamiento central en su antropolo-
gía: lo que él entiende por la ley del deber. Dice: "Unir por mi mismo y
en mi mismo razón y existencia iluminando de espíritu crítico mi despren-
dimiento retrospectivo para mejor iluminar de ideas el empeño carnal de=
mi prospección constructiva; o bien, lo que es lo mismo, para consagrar -
mi existencia a la realización de las ideas; disminuir igual la distan-
cia que separa en mi aquello que soy y aquello que debo ser y que no es=
más que la separación o ruptura entre esencias y existencias; y por ello
dar al existente que yo soy algo de la esencia que no soy todavía; o en=
la esencia que yo soy algo de la existencia que todavía le hace falta:
tal es la ley del deber, o sea, la ley del testimonio válido, o sea, la=
ley de la constitución de la persona en régimen de autenticación". (32)

Este deber como ley de la persona está dialécticamente condicionado por=
la presencia y distancia de Dios a la vez, que es el valor absoluto fren-
te a los valores relativos. Su presencia es efecto de la unidad de los -
valores. Pero, a su vez, el dinamismo de los valores, su perfeccionamien-
to y relatividad viene dada por la lejanía en que se encuentran respecto
a este valor superior. Unidad, pluralidad, absolutos y negativos nacen -
del mismo proceso.

Dice Bastide a este respecto: "El valor absoluto está así presente y au -
sente a la vez en el deber que asume la persona: presente en la exigencia
de unidad que nace del fraccionamiento mismo de la conciencia; distante -
en esta perfección que roza nuestro esfuerzo y que, edificado en lo más -
íntimo de nosotros mismos, queda siempre, en su infinitud, más allá de --
nuestras más ricas y más altas edificaciones" (33).

Así pues, la persona para Bastide es un deber de acción constante en pro=
del deber constante de ser persona. El deber es esa acción constante que=
la persona realiza en busca de su autenticidad y verificación.

5. Persona. Deber. Libertad. Llegamos así a los conceptos claves donde se
decide la noción antropológica de la persona y sus implicaciones normales
dentro de la ética de Bastide. La hemos visto ya protagonizando la exis -
tencia y configuración de los valores. Según eso, la persona queda situa=
da o definida como la capacidad de transformar, diagnosticando, los valo=
res existentes en las formas de actividad de la conciencia abierta. Es en
este contexto donde se produce la experiencia personal de la libertad.

Parece que la experiencia de la libertad va unida a una sensación de rup=
tura, de distancia o intervalo entre los valores lógicos y existenciales;
entre los valores de retrospección y los de prospección, pues, son corre=
lativos entre sí. Frente a esta ruptura se produce la responsabilidad de=
la conciencia. Por otra parte, la conciencia se encuentra sometida y enpu=
jada por los numerosos vértigos a los que hemos aludido anteriormente:
imágenes, fuerzas, pulsiones, deseos, etc. Inmediatamente distingue Basti=
de la libertad real de las libertades imitadas o imitaciones de la liber=
tad, de los falsos libertades, las libertades-mito. Es este de la liber =
tad y su clarificación metafísica una de las tareas más constantes en el=

personalismo de nuestros días, como lo ha sido también en otros tiempos. Nosotros lo estudiaremos en profundidad cuando llegue el turno al estudiar el pensamiento de Nedoncelle. Aquí sera suficiente con aludir a estas libertades imitadas que dice Bastide:

a) Está en primer término la imitación de la libertad en su origen, o la libertad radical, espontánea, natural, producida por el vértigo de la retrospcción al estilo freudiano, adscrita a la estructura natural del hombre originalmente buena, donde, en expresión fuerte de Bastide, se confundían los más profundos deseos del instinto con los más altos voces de la Providencia y de la voluntad de Dios. Y la libertad es la que tiene -- que discernir, decidir y autenticar los valores prospectivos. De ahí la necesidad de una clarificación objetiva y personal de valores.

Este mito de la libertad radical tiene lugar en el contacto con la realidad y es la mayor y la primera alienación del hombre a la que aludimos -- cuando con harta frecuencia proclamamos que el hombre ha nacido libre, refiriéndonos y señalando la profunda solidaridad y familiaridad que establecemos entre conciencia-persona, por una parte, y naturaleza en sí por otra; y todo ello en un sentido lineal, espontáneo, salvaje, a la intemperie.

b) Paralelamente existe otra imitación (falsa naturalmente) de la libertad, esta vez con sentido prospectivo, utópico, futuro. Se trata de legitimar como libertad aquello que plenifica y realiza nuestra experiencia -- de personas indigentes mediante la excitación de nuestra voluntad de poder y liberación.

c) También existe una imitación de la libertad noética consistente en -- creer que ella se identifica y adquiere por la contemplación imaginativa de las ideas y realidades abstractas, olvidando el peso e influencia decisiva de la experiencia concreta y personal en la vida humana. Es la contemplación intertemporal e inespacial del hombre, de la conciencia, de su actividad y de sus decisiones.

d) La libertad existencial se confunde y se extrae de las profundidades oscuras del ser. Las situaciones concretas a las que está sometida la existencia humana, oscilantes, son elevadas a categorías universales y permanentes, inspiradoras y creadoras de libertad, cuando ellos son parte y no totalidad. También esto es una falta de realismo en la idea de libertad.

e) Así se llega a la falsificación más grave y radical de la libertad humana, que es la producida por el vértigo de la nada. Es la libertad que se entiende y ejerce como juegos oníricos de la voluntad de poder en brazos de la imaginación, o sea el abismo de la nada. Todo ello como compensación de una falsa grandeza (o sea una gran miseria) por parte del hombre, como ya indicaba San Agustín.

Con este recorrido quedan puestas de relieve las alternativas de la falsa libertad según Bastide. Mientras tanto, la verdadera libertad sólo nace y existe en función de una metafísica del deber. La libertad verdadera consistirá en conocerle y cumplirle (el deber) "No hay libertad más que en la conciencia militante del valor que sabe con toda exactitud reflexiva que la retrospección no nos libra de un destino que nos muestra nuestra destinación. Porque lo importante no es saber de qué se es libre sino para qué se es libre. La conciencia refleja sabe bien que la destinación -- del hombre no es satisfacerse sino perfeccionarse. Es por esto que no hay

pleno ejercicio de la libertad fuera de la búsqueda de esta más alta y -
más perfecta sabiduría que constituye en nosotros la idea auténtica de -
Dios; pero es necesario decir que ella es la mayor y más urgente idea de=
la conciencia en la persona de cada uno como en la Ciudad de los hombres=
y en el mundo del espíritu" (34). He aquí una apertura del pensamiento de
Bastide sobre la libertad en su momento más culminante, donde se recoge -
toda la filosofía convergente sobre la libertad. Este será uno de los tex
tos más importantes dentro del personalismo.

Con todo lo dicho no se puede creer, sin embargo que la libertad sea una=
magnitud teórica. No hay libertad si no se llega a la acción, a la exis -
tencia real y personal. Por consiguiente no basta con una exploración teó
rica, gnoseológica de la libertad. La libertad no se define, se actúa. --
Por ello, no existe una metafísica de la libertad sino una educación y --
construcción ética de la misma. Por paralelismo, los valores no se ven si
no es en su ejercicio y mediante su vivencia o encarnación. En este cam -
bio de plano, la libertad está en el testimonio de la conciencia. Tampoco=
se puede llegar a creer o esperar que la libertad sea un fenómeno puro y=
simple. El se desarrolla en "régimen dialéctico" es decir, en múltiples -
direcciones y no en una solamente. Por eso, el ejercicio de la libertad -
se produce y lleva consigo la búsqueda de la satisfacción y la lucha por=
la perfección. En la dialéctica del absoluto sabemos que la libertad es -
total en cada acto y al mismo tiempo admite un progreso y un crecimiento.
En la tercera dialéctica, la libertad del poder es simultáneamente debili
dad real y, a veces, inactividad. Totalidad y nihilismo conviven dialécti
camente en la noción de libertad. La dialéctica de la promoción y de la -
libertad de los otros en régimen de alteridad. La libertad se realiza don

de respeta, comparte y promueve la libertad de los otros mediante una integración y creación intensiva y recíproca. Sólo así se ejerce la liber -
tad personal, es decir, interpersonal, compartida, derivada de la liber -
tad del otro.

Terminaremos esta larga exploración sobre el personalismo de Bastide aludiendo brevemente a las implicaciones o condiciones de la persona, sus --
funciones y finalmente su destinación en el absoluto transcendente.

La primera condición de la existencia de la persona es la condición abier -
ta y acogedora de la conciencia humana. Abierta a los demás, a los valo -
res, al absoluto, a la alteridad. El absoluto no es el individualismo sino la alteridad y más en concreto la reciprocidad y promoción de las conciencias como defenderá Nedoncelle. La conciencia, la libertad, los valores, la persona -ya lo dijimos- son siempre solidarios. La mejor fenomeno -
logía descriptiva de esta moderna visión de la persona, de la libertad y del amor estaría ya descrita por S. Pablo en su 1ª Carta a los de Corinto cap. 13. Ello afecta a la ontología de la persona y no sólo a su despliegue. Esta apertura no destruye la unidad y consistencia de la persona. --
Con ello se realiza literalmente la función de la conciencia como "com-
prensión", es decir, cojer con otro, com-prender y dividir y compartir la acogida. La persona y su grandeza está constituido por este acto simultáneo de recepción. Tendremos que comprender así que el individuo y la persona no se opone a lo universal. Tampoco la universalidad se va a oponer a la interioridad. La persona lo transforma todo en comunicación. "La con -
ciencia personal tiene, pues, como condiciones de comprensión, receptiva y constructiva a la vez, receptora de multiplicidades y constructura de -
unidad" (35).

Otras condiciones laterales a ésta en la conciencia son su delicadeza y flexibilidad como capacidad de participación en las situaciones del otro haciéndolas más. Una decadencia de la persona es, precisamente, la pérdida de sensibilidad para incorporar o interpretar las situaciones que se producen tanto en la relación diádica (yo-tu) como en la comunitaria del= nosotros. Volveremos sobre este problema más adelante cuando le estudie= mos en Nedoncelle, dentro de una metafísica de la persona y de la comunidad, o sea, en su filosofía de la intersubjetividad.

Si la persona es acto y perfeccionamiento, otra condición de la conciencia personal es el equilibrio en la circulación de valores nuevos y propios. Innovación y estabilización, progreso y conservación en los valores. Es un equilibrio creador de más conciencia personal. Equilibrio dinámico.

Con esto accedemos, finalmente, a la principal condición de la existencia personal: la responsabilidad como solución a los excesos de una ética personalista. La regla de esta ética que se enuncia como ser persona equi= vale a ser responsable ante los valores. "Ser un máximo de persona es ser= un máximo de valores y un máximo de responsabilidad" parece ser el recto= imperativo de la ética personalista. Sólo así se entienden y conjugan las dos características de la persona en la filosofía actual: autonomía y dependencia o responsabilidad. Una falsa metafísica del individualismo cree que la autonomía es el desmoronamiento anárquico de toda limitación perso= na. Para Bastide la autonomía es la interiorización de la multiplicidad = de la existencia en la persona. Las ontologías de la persona han desfigurado tradicionalmente la responsabilidad del espíritu desde Hegel a Marx. En Hegel es donde el espíritu adquiere su máxima liberación autosuficien=

cia moral (36). No es así como hay que entender la autonomía del espíritu en el personalismo que analizamos, que siempre será un espíritu participado y no cosa, impulso, fuerza o estructura impersonal, sin condicionamientos posibles.

6. Persona. Función y Destino en la Transcendencia. Una penúltima cuestión sale ahora al encuentro en la antropología ética de Bastide. El ejercicio personal de la libertad es una "representación separada" o lleva consigo también la incorporación de los datos de la naturaleza o una adhesión a lo natural? La libertad del hombre de hoy, la persona del "homo faber" ¿estará más del lado del conocer o del hacer y del comprometerse? ¿Cómo descubro yo mi libertad, conociéndola en la teoría o experimentándola en la acción, en la renuncia, en la docilidad al deber? Existe para Bastide una "estrategia de la voluntad de poder" según la cual ya no va a ser la alternativa del "en sí" o el "para sí" donde se decida la libertad humana y su sentido sino en el "sobre sí" o sea en la responsabilidad frente al deber que se practica en la acción del hombre con el mundo, del hombre -- consigo mismo y del hombre con Dios. De hecho no habrá Dios del conocimiento sin el Dios de la conciencia. No habrá conocimiento de Dios, el llamado "Dios dialéctico" (37). En Hegel, o el Dios de los filósofos, sin que sea al mismo tiempo el Dios ético, el Dios de la persona, el Dios de los valores, el Dios para la acción moral: la acción moral y la conciencia militante es la realidad mediadora para el conocimiento de la libertad-sobre-mi, o sea la responsabilidad. La responsabilidad es la mejor dialéctica de la libertad en sí, frente al sobre sí, frente al Deber, frente a la Transcendencia y frente a Dios. Esto no significa destruir la equivalencia entre verdad y valores en la experiencia y ejercicio de la libertad --

moral. Porque la verdad es el primer valor y los valores son conocidos en la verdad y por la verdad. Pues si buscamos el conocimiento de los valores sólo por vía de experiencia-acción y no por vía noética, nos encontramos con que el hombre en su "juicios de opreciación" está influído y estimulado por la densidad subjetiva-irracional-pasional. De esta influencia se libran los "juicios de valoración" presididos por la responsabilidad interpersonal. Por ello, parece útil seguir manteniendo la distinción entre valores empíricos y valores espirituales; valores de apreciación y de valoración; a estos llega el hombre mediante la verdad no la acción.

En otros términos podríamos prolongar esta cuestión preguntándonos ¿qué relación hay entre conocimiento y moralidad? La respuesta se produce en distintos sentidos. Y el primero de ellos es que no hay actividad espiritual auténtica sin que haya precedido una conversión de la conciencia en la verdad. Hay continuidad, no ruptura entre sicologismo moral y el sociologismo; la acción de la persona no se puede cambiar dirigir o modificar si no se modifican los esquemas de la visión interior y espiritual (38). Esto no destruye la objetividad de la verdad porque la exterioridad objetiva de una verdad no se identifica con su experimentación. La función noética de la conciencia supone su intervención en la clarificación y riqueza de la acción lo cual tampoco nos llevaría a identificar la lógica con la ética sino simplemente a comprender que la verdad es un aspecto del bien. Esta incorporación de la verdad noética a la función de valor moral tiene que ser completada con otra afirmación de este alcance: el valor de verdad o la verdad como valor en la ética no despersonaliza la conciencia; al contrario, la conduce a su más alto grado de personalización. Nunca yo soy más personalmente mío, más yo mismo que cuando responde a la

interpelación de la verdad y del valor y me adhiero a su testimonio. Aquí tiene su plena función la aceptación del proceso del conocimiento como un proceso interpersonal. El conocer no es principalmente un recorrido men-tal entre un sujeto y un objeto, sino entre yo, y tu. Nedoncelle también desembocará en esta hermenéutica interpersonal del "cogito" por lo que se pone en evidencia que detrás del "cogito" función hay siempre un sujeto o sujetos personales: "cogitor", "cogitamus". Según Bastide, "el acto de com-prender consiste esencialmente en el establecimiento de relaciones inter-personales de buena fe en las cuales las conciencias, trabajando en emula-ción recíproca en el acoger al otro y en el darse de sí, comprometen una dialéctica de promoción de un valor relativo a un objeto común que es, a la vez, la materia que provoca sostiene la valoración; y el polo de proyec-ción del sistema noético unifica las relaciones interpersonales" (39). -- Así queda, según creemos, claramente establecida la función y relación entre conocimiento, valor y persona.

Una cuestión final en esta antropología personalista de Bastide. Hasta -- aquí hemos recorrido los circuitos internos e inmanentes de la persona. Ahora se trataría de ver cómo la persona, sin perder su identidad y precisamente para ser persona, necesita de la transcendencia como destinación de su inmanencia ontológica plena.

Se trata de unir, desde la metafísica y fenomenología, persona y transcen-dencia, precisamente para verificar su autenticidad real como persona. "De esta unión nace la categoría de totalidad que imprime al valor su carácter de absoluto" (40). Por otra parte, se trata también de llegar a -- comprender que el "pathos" y el destino de la persona es la transcendencia el absoluto debido y originado en la voluntad de un Dios creador y perso-

nal al cual tiende, como quería San Agustín, toda nuestra realidad humana, la voluntad, el deseo de poder, de satisfacción y de salvación o perfección; de tal manera que el instinto de poder o de gozar se convierta en felicidad en el bien y en la bondad personal que es Dios. Dios será el poder y la felicidad de la conciencia, del hombre y no su alienación y debilidad como proclaman los marxistas. Sólo así se pone fuera de validez el ateísmo moderno basado en la muerte de Dios y seguido de la muerte del hombre. La dialéctica de disolución y de muerte se sustituye, en el pensar personalista de Bastide, por la dialéctica de la transcendencia y superación radical del hombre por la persona y la afirmación de Dios en y como Absoluto personal. Es la última y más definitiva instancia del personalismo actual. La subjetividad no se vacía ni se pierde sino que se planifica y se completa en la apertura a la transcendencia como destinación y perfección final de la persona humana. De esa forma la subjetivización de la transcendencia y la absolutización de la persona adquiere un sentido completo. Todo ello tendrá lugar mediante la muerte que no es muerte o terminación de la persona. Es su finalización, su compleción. El problema de la persona no es problema de existencia sino de subsistencia; no es el -- existir sino el in-sistir y sobre-existir.

La muerte necesita menos imaginación y más ontología personalista. La persona, para Bastide, está instalada en la muerte y sin embargo la muerte es el trunfo de los valores personales sobre los valores [?]emíricos de la existencia. Advirtamos con Bastide que la muerte no es problema de individuo sino de persona atribuyendo a la muerte una función personalizadora. He aquí el pensamiento y la frase precisa: "La persona, que se constituye según las normas de valor espiritual sabe que, para ella, haber existido no será nunca igual a no-ser. Son dos cosas que no pueden coexistir a la=

vez: ser y haber sido. Pero un testimonio de conciencia auténtica, un acto de verdad, de belleza o de moralidad no se dejan suprimir desde el momento de que su objetividad les confiere un valor intemporal: la muerte - de su autor les da, por el contrario, toda su densidad, porque es con su vida con la que ellos han sido hechos. A la falsa negación de la temporalidad por un Destino que se devora todo lo existente por el recurso a la muerte es necesario sustituir la consagración por la persona de su dura - ción en la eternidad del espíritu que da la autenticidad de la vida" (41). Así cree Bastide que se debe acabar con el mito del ser-para-la muerte de Heidegger. La muerte es del individuo pero la permanencia continúa en la persona. Ella es su perfección más transcendente, llenando así su vocación a la autenticidad personal.

Todo esto revela la fuerza de convicción que tiene una ética de la persona para llevar al ánimo de los pensadores y de los filósofos lo que quizá no llevaría a una metafísica. La experiencia moral es capaz de venir en ayuda de la antropología filosófica. Porque las exigencias de transcendencia de la persona no se derivan de los fundamentos del ser sino de las interioridades de la experiencia del espíritu, en su dimensión de relación y conversión interior de los valores. Pero en un segundo lugar sí que puede haber una evidencia metafísica de la transcendencia propuesta inicialmente por vía ética. Todo ello es posible si no separamos la inmanencia - del espíritu, del deber, de su transcendencia, de su perfección. La con - sistencia metafísica de esa transcendencia tiene lugar en la apertura e intercomunicación personal del hombre con Dios. Todo ello tiene lugar en el sí humano dicho al deber, que es un sí también dicho a la libertad.

Dejemos que termine Bastide la concepción ética de su personalismo con estas palabras: "Es en la certeza ética donde el deber es una inmanencia -- transcendente que lucha contra la caída en la materialidad y contra la -- dispersión en la exterioridad; es ahí donde la inmanencia del espíritu en la conciencia convertida y la transcendencia del valor infinito se corresponden como condiciones metafísicas de la personalización de nuestro ser -- en autenticidad de vida. Y es en este sentido en el que es necesario de -- cir que en el esfuerzo humano de moralidad en la vida del espíritu se descubre el poder total del valor transcendente que no tiene nada de común -- con el poder empírico" (42).

Con este texto significativo concluimos una reflexión sobre la persona que ha sido hecha y conducida con un rigor metafísico por Georges Bastide. -- Apoyándose en la corriente filosófica francesa, de gran tradición subjetiva, y en especial en la filosofía del espíritu de Le Senne, llega a unas conclusiones paralelas en torno al deber como fundamento antropológico de la persona y de la ética, aunque como él mismo confiesa, Le Senne habría sido más clásico en esta cuestión (43); pero es indudable que existen grandes convergencias en ambos autores, en ambos pensamientos antropológicos. Una vez más queda patente el enraizamiento que el personalismo francés -- tiene en la filosofía del espíritu que le sirvió de ambiente, enriquecido más tarde con los planteamientos y los contenidos existencialistas y por la metodología fenomenológica, sin que sea un calco de ella.

Así terminamos el estudio del personalismo en esta generación posterior a Mounier, a la que pertenece Nedoncelle. El se merece un estudio aparte -- que es lo que haremos ahora.. Sin embargo, en la síntesis apresurada que hemos hecho de la antropología de Lacroix, Ricoeur, Madinier y Bastide po

demostramos cómo el personalismo no ha terminado con la muerte de Mounier. Y sobre todo el personalismo no ha sido desplazado del panorama actual de la filosofía por los intentos estructuralistas o marxistas. El si sigue siendo una interpretación clave del pensamiento contemporáneo. Y cada día la persona se nos ofrece como la verdadera alternativa de la opción filosófica en nuestro tiempo.

EL PERSONALISMO AMERICANO

Con esta denominación poco comprometedora querríamos dejar constancia -- aquí de la vigencia que tienen las ideas personalistas fuera de la filosofía propiamente europea. Junto con el personalismo francés es el americano el que se reparte y comparte con él el nombre y los contenidos. Algunos estudiosos lo consideran, incluso, anterior al europeo. No vamos a entrar en análisis y profundidades. Nos limitaremos a hacer un apunte rápido sobre el abanico de nombres y temas en los que se hace presente el personalismo americano en nuestros días.

No incluimos en este pequeño repaso sobre la morfología del personalismo a las ideas y posiciones personalistas clásicas, anteriores al sig. XX. Es decir, aceptamos y respetamos la nomenclatura convencional de llamar -- personalismo al movimiento filosófico, en torno a la categoría de la persona, que surge en nuestro mismo siglo. También se suele llamar personalismo contemporáneo y aceptar la personalidad de Renouvier (1815-1903) como su iniciador, según vimos ya al estudiar el pensamiento de Mounier.

También se acepta comunmente que el personalismo actual o contemporáneo - nace como reivindicación de la densidad espiritual y dignidad de la persona en todo el pensar filosófico de la historia. Ello va acompañado, en este caso, de unas reacciones. Dicho más explícitamente, el personalismo es la reacción que adopta la filosofía a principios de siglo para recuperar= el protagonismo y la vigencia de la subjetividad, de la conciencia, de la persona, amenazada en el siglo XIX por la doble presión del impersonalis=mo de las filosofías positivistas-empiristas por una parte; y a la desper=sonalización a la que se ve sometida la actividad humana en una cultura y civilización tecnificada, masificada, mecanizada y, sobre todo, fundamen=talmente materializada, objetivizada, estructuralizada, frente a la herencia espiritual que supone y es la cultura de occidente.

Personalismo o personalismos; movimiento o movimientos; filosofía o filo=sofías de la persona. Mounier habla de los personalismos en plural porque se pueden denominar así todas las filosofías que han asumido, como tarea= fundamental, la defensa de la persona y sus planteamientos. Los que hablan de personalismo, en singular, se refieren a una dimensión más radical de= la filosofía, previa a las determinaciones sistemáticas. Personalismo se=ría el denominador común y unificador que caracteriza a ciertas filosofías actuales, sin que él pase a designar una concepción concreta en filosofía o un sistema delimitado. Ya vimos algo de esto al tratar el personalismo= en Lacroix.

Lo que sí parece cierto es que los años más decisivos para la configura= ción del personalismo son los años 1925-1930 dentro y fuera de Francia. - Esto no quiere decir, como hemos repetido, que el personalismo comience - con esas fechas. Un estudioso de la filosofía contemporánea como C. Fabro

hace remontar el término "personalismo" a Schleiermacher, Feuerbach, Grote, Teichmüller, como una filosofía contrapuesta al panteísmo (44). Es decir, una filosofía que se ocupa de analizar la realidad desde el hombre, frente a los que quieren verla siempre desde Dios. Lo cual no significa - que el personalismo sea un ateísmo; simplemente es un humanismo y un teísmo, aunque no sea un panteísmo. Por tanto, el primer sentido del término personalista es, simplemente, lo opuesto a panteísta. Sin embargo, la opinión más extendida y generalizada es la que acepta a Renouvier como inspirador del personalismo que ha llegado a nuestros días.

Con el personalismo se quiere también reaccionar contra el absolutismo -- del espíritu en Hegel, sin llegar a hacer de la persona el nuevo absoluto como han hecho los estructuralismo posteriores: pasar el totalitarismo extensivo y dialéctico de la idea o del espíritu a las estructuras. Por ello creemos que el personalismo ha mantenido su posición de equilibrio con la antropología del ser encarnado o de la condición carnal del espíritu. Siendo una filosofía del todo humana no es una teoría totalitaria.

Otra motivación del personalismo como actitud crítica-filosófica es intención de rechazar los reduccionismos, mecanicismos y diversos evolucionismos del siglo anterior, muy vinculados y obsesionados con los problemas - de la vida, de la materia y de la experimentación científica, reduciendo la ciencia a experiencia sensible. Entonces se piensa también en una ciencia del hombre que no sea de ese modelo, pero que tenga consistencia en los postulados del espíritu y de la razón.

No sería, pues, exagerado afirmar que con el enfoque y la inspiración personalista la filosofía del sujeto y de la conciencia recupera su equili -

brio. Esta labor, según Merleau-Ponty, lleva realizándose ya durante tres siglos. Pero la fijación del pensar filosófico en el hombre-sujeto le confiere unas posibilidades de audiencia y consolidación nunca previstas. El hombre se convierte así en el centro de la filosofía actual.

Pero pasemos ya a hablar del personalismo propiamente americano. El personalismo en Norteamérica presenta una mayor homogeneidad y enfoque en sus temas y en su desarrollo. Se advierte un mayor consenso en ellos por parte de sus autores, aunque ello sea a costa de la creatividad y originalidad en los temas.

Sus representantes principales son, por orden cronológico B.P. BOWNE (1814-1910) que aparece como el fundador. Debido a sus años de estudio en Alemania no es nada extraño que se sintiese afectado por los planteamientos, las necesidades y las orientaciones de la filosofía europea, concretamente M. Scheler.

Le sigue, aunque con menor importancia G. H. HOWISON (1834-1916) que es el que más conciencia tiene de que el personalismo supone una reacción frente al espíritu absoluto hegeliano. Su personalismo desborda ya los planteamientos filosóficos y tiene una importancia e influencia teológica, a través del cristianismo, lo mismo que sucederá en Brightman. Se apropian e intercambian categorías personalistas.

Otro buen representante del personalismo americano es R. T. FLEWELLING (1871-1960) mucho más próximo a nuestros planteamientos. Es el fundador de la Revista "The Personalist" la equivalencia americana de "Esprit". Desde

ella se ejerce una labor de promoción ideológica y sistemática del personalismo como filosofía militante ya en nuestros días. El personalismo americano recibe de Flewelling una sistematización y una fundamentación que no tuvo tiempo de hacer entre nosotros Mounier, por ejemplo, y es lo que ha intentado hacer Nedoncelle con su filosofía.

Contemporáneo de Flewelling es también A.C. KNUDSON (1873-1954) con una visión explícita de lo que él entiende por filosofía personalista aplicada a los distintos saberes sobre el hombre. En él, el personalismo más -- que un saber concreto y aparte es ya una formalización de diferentes mo -- dos de acceso al sentido de la existencia humana entre los que se encuentra la visión religiosa.

Pero el más reciente de los personalistas americanos y por eso quizá el -- que más atención recibe en nuestros días es E.S. BRIGHTMAN (1884-1953) que sitúa el personalismo ya dentro de la esfera de influencias religiosas -- con su aplicación al problema de Dios, desde una fundamentación metafísica. Todo esto se hace en su obra póstuma "An Introduction to metaphysics" New York 1935. Personalista puede ser considerado también Bertocci, el -- editor precisamente de la obra de Brightman.

Stafanini prefiere desdoblar el personalismo americano en personalismo ab soluto o más puro, y en personalismo pluralístico, que admite otros ele -- mentos en su contenido y desarrollo. Atribuye el primero a Royce y el segundo a los autores citados más arriba como sus representantes. Estos últimos tendrían una orientación cristiana y hasta casi diríamos que esco -- lástica, pues, como indicábamos, Dios pasa a formar parte de la arquitectura metafísica de la persona como su base y su cúpula a la vez. El ele --

- 185 -

mento religioso del personalismo americano es mucho más explícito y está
mos desarrollado que en el personalismo europeo.

N O T A S

- (1).- DIAZ, C: Personalismo, en el vol. "Diccionario de Filosofía contemporánea" dirig. por M.A. Quintanilla, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, pág. 387; DIAZ, C-MACEIRAS, M: Introducción a personalismo actual, B.H.F. Ed. Gredos, Madr .
- (2).- Este es el tema de la obra de LACROIX, J: El personalismo como anti-ideología, trad. esp. Ed. Guadarrama, Madrid 1971; IDEM: Marxisme. Existentialisme. Personnalisme. Presence de l'éternité dans le temps, 5 ed. P.U.F. Paris 1962, intr. p. 1-4; NEDONCELLE, M: Intersubjectivité et ontologie, intr. pág.
- (3).- LACROIX, J: Marxisme. Existentialisme. Personnalisme... pág.
- (4).- Véase LACROIX, J: Le personnalisme comme anti-idéologie, P.U.F. Paris 1972, pág. 7 y pp. 38-40; GARAUDY, R: Perspectives de l'homme: Existentialisme. Pensée catholique. Marxisme, P.U.F. Paris 1961, pp. 165-170; LACROIX, J: Marxisme. Existentialisme. Personnalisme, pp. 75-78.
- (5).- Dice Lacroix: "Pour le personnalisme contemporain, l'individualité et la communauté sont les deux catégories existentielles de la personne": Le personnalisme, en el vol. "Bilan de la Théologie du XX siècle" I, Ed. Casterman, Paris 1970, pág. 299.
- (6).- LACROIX, J: Marxisme. Existentialisme. Personnalisme, pág. 9
- (7).- Ibid. pág. 103; y más adelante: "La valeur de la croyance mesure donc à sa capacité de faire progresser l'individu et l'humanité; elle est croissance dans l'être. Croire, si l'on veut, c'est ouvrir le temps à l'éternité. Ainsi s'explique que le critère ultime de la croyance ne soit pas seulement logique mais éthico-religieuse. L'homme est un être en devenir pérégrinal: il risque de s'éparpiller dans l'épace et de se disperser dans la durée. La croyance est consolidation de son être": pág. 113.
- (8).- RICOEUR, P: Gabriel Marcel et K. Jaspers, Ed. du Seuil, Paris 1948; Entretiens (P. Ricoeur-G. Marcel) Ed. Aubier, Paris 1968; véase DIAZ, C-MACEIRAS, M: Introducción al personalismo actual, Ed. Gredos, Madrid 1975, pp. 8-
- (9).- Aceptamos la expresión de CRISPINI, F: P. Ricoeur e la sem dell'uomo, en "Logos" I (1972) 41-72.
- (10).- Véase VANSINA, F: La problematique échole chez P. Ricoeur et l'existentialisme, en Revue philosophique e ouvain 70 (1972) 587-619; INDE, D: Hermeneutic phenomenologie. The philosophy of P. Ricoeur, Northwestern Univ. Press, 1971

XX-192 pp.; STEWART, D: P. Ricoeur and the phenomenological movement, en "Philos. today" 12 (1968) 227-235; RICOEUR, P: Contribution d'une reflexion sur le langage a une theologie de la parole, en "Revue de Philos. et Theol." 101 (1968) 333-348.

- (11).- Véase RICOEUR, P: Le volontaire et l'involontaire, Aubier Ed. Montaigne, Paris 1963, pág. 99: "Je me comprends d'abord comme celui qui dit 'Je veux'. L'involontaire se réfère au vouloir comme ce qui lui donne des motifs, des pouvoirs, des assises, voire des limites. Ce renversement des perspectives n'est qu'un aspect de cette révolution copernicienne qui sous des formes multiples est la première conquête de la philosophie; toute fonction partielle de l'homme gravite autour de sa fonction centrale, celle que les Stoiciens appelaient le principe directeur"; véase también Le conflit des interpretations. Essai d'hermeneutique, Ed. du Seuil, Paris 1969, pág. 172: "Par-delà la révision du concept de conscience imposée par la science de l'inconscient... ce qui est en jeu, c'est la possibilité d'une anthropologie philosophique capable d'assumer la dialectique du conscient et inconscient".
- (12).- Ibid. pág. 14; otros lugares donde se habla de la función del cuerpo como apertura de la finitud son: Finitud y Culpabilidad, Ed. Taurus, Madrid 1969, pp. 52-58.
- (13).- RICOEUR, P: Finitud y Culpabilidad... pág. 19; véase las expresiones de Aranguren en el prólogo a esta edición española: "De formación protestante (Ricoeur) la preocupación antropológica y ético-fenomenológica por el carácter y la felicidad, la finitud y la 'misericordia', la fragilidad y la culpabilidad, la falibilidad y el mal se abre en él a perspectivas religiosas": pág. 9.
- (14).- RICOEUR, P: Finitud y Culpabilidad... pág. 31; y más adelante: "Cómo determinar el punto de partida de una antropología filosófica orientada por la idea directriz de la labilidad? Lo único que sabemos es que no podemos partir de un término simple sino que hemos de arrancar del compuesto mismo, de la relación finito-infinito. Hay que tomar, pues, como punto de partida al hombre integral, quiero decir, la visión global de su incoincidencia consigo mismo": pág. 33.
- (15).- Véase RICOEUR, P: De l'interprétation. Essai sur Freud, Ed. du Seuil, Paris 1965, pp. 444-475; PINTOR RAMOS, A: Arqueología y teleología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de P. Ricoeur, en "Ciudad de Dios" 190 (1977) 223-278; 191 (1978)

- (16).- Las reflexiones de Ricoeur es este punto proceden con cautela, pues se trata de adscribir a la filosofía la reflexión sobre contenidos religiosos. Las distinciones son necesarias: "En consecuencia, uno se sentiría inclinado a pensar que con lo que la filosofía tendría que enfrentarse será con las construcciones tardías, de época agustiniana, sobre el pecado original. Y, en efecto, abundan las filosofías clásicas y modernas que toman ese supuesto concepto como un dato religioso teológico, y reducen el problema filosófico de la culpa a una crítica sobre la idea de pecado original": Finitud y Culpabilidad, pág. 236; véase también Le conflict des interpretations, pp. 416-417.
- (17).- MADINIER, G: Conscience et signification, P.U.F. Paris 1953, intr. pp. 3-4.
- (18).- Efectivamente, la relación de la filosofía de Madinier con los problemas del sujeto, del hombre, de la ética, de la persona, del amor, se constata en sus obras: Conscience et mouvement, P.U.F. Paris 1938; Conscience et amour, P.U.F. Paris 1938; Conscience moral, P.U.F. Paris 1966.
- (19).- Véase MADINIER, G: Conscience et signification... pág. 20; LACROIX, J: Une philosophie du signe: G. Madinier, en el vol. "Panorama de la philosophie française contemporaine" P.U.F. Paris 1966, pp. 24-30.
- (20).- MADINIER, G: Conscience et signification, pp. 34-35.
- (21).- Ibid. pág. 60.
- (22).- MADINIER, G: Conscience et amour, 3 ed. P.U.F. Paris 1962, pág. 6; BERGERON, A: L'autoposition du moi par la conscience morale, en "Dialogue" 3 (1964) 1-24.
- (23).- MADINIER, G: Conscience et amour... pág. 17; véase también pág. 18: "La méthode consistera en une réflexion qui tentera de saisir l'intention d'un être, son idée, la conscience psychologique devient conscience morale. La vraie connaissance de soi consiste, non a démêler l'ensemble des phénomènes qui me constituent, mais a comprendre ce que moi, sujet et principe d'action, je dois vouloir".
- (24).- El resto de la obra de Bastide también tiene una extracción antropológica, personalista y ética; véase BASTIDE, G: De la condition humaine, P.U.F. Paris 1939; Les grandes themes moraux de la civilisation occidentale, Ed. Bordas Paris 1945; Traité de la action morale, P.U.F. Paris 1961, (2 vv.); MOUREAU, J: De la "Condition humaine" a "L'Ethique fondamentale", en "Les Etudes philosophiques" 4 (1972) 425-429.

- (25).-- Véase BASTIDE, G: Méditations pour une éthique de la personne, P.U.F. Paris 1953, pag. 13: "Nous accepterons donc en toute lucidité en prenant pleine conscience de notre condition de témoin, une destinée essentiellement heuristique. Mais il convient aussitôt de préciser qu'il ne s'agit pas la d'un simple jeu de divertissement, mais d'un enjeu fondamentale dont ma personne même est le prix. Je ne cherche pas la solution théorique d'un problème dont je connais la solution. Je ne cherche pas davantage quelque chose qui serait pour moi comme objet empirique qu'on aurait perdu et qu'on devrait retrouver, ou dont on aurait besoin pour quelque usage déterminé, car je n'ai pas perdu conscience et c'est de témoigner de conscience que j'ai essentiellement besoin"; véase también pag. 15.
- (26).-- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique.... pp. 42-43.
- (27).-- Ibid. pag. 48; véase VARIOS: Hommage a G. Bastide, en "Etu- des philosophiques" 2 (1970) 137-278.
- (28).-- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pag. 72; PRADINES, M.T.- LAFONT, J.P: G. Bastide, philosophe de la valeur, Toulouse 1970.
- (29).-- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pag. 105.
- (30).-- Ibid. pag.
- (31).-- Ibid. pag. 112; véase pag. 115; y en pag. 116 escribe: "Le vertige noétique subit la fascination du monde des essences considéré par l'imagination comme suffisant a lui-même dans l'éternité e immutabilité d'un ordre soustrait a tous les avatares de la vie. Une interprétation imaginative du monde platonicien des Idées peut ainsi fournir la perspective noétique d'une patrie de l'âme qui attire l'immense désir d'une éternité dont l'imagination se grise en pensant qu'elle pourrait en jouir gratuitement".
- (32).-- Ibid. pag. 119.
- (33).-- Ibid. pag. 120.
- (34).-- Ibid. pag. 128; véase GABAUDE, J.M: Essai d'éthique fondamentale. Ouvrage posthume de G. Bastide et la philosophie bastidienne, en "Dialogue" 11 (1972) 267-280; IDEM: La philosophie bastidienne et l'ouvrage posthume de G. Bastide, en "Annales publiées trimestr. par l'Université de Toulouse-Le Mirail" 8 (1972) 81-94.

- (35).- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pág. 148.
- (36).- Véase, por ejemplo, HEGEL, W.F: Historia de Jesús, trad. esp. Ed. Taurus, Madrid 1975, pág. 30; WAHL, J: Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, P.U.F. Paris 1951, pp. 29-36.
- (37).- Véase FLOREZ, R: El Dios de Hegel, en "Archivo Teol. Agustiniiano" 2 (1967) 487 ss. IDEM: El Dios dialéctico, en "Estudio Agustiniiano" 5 (1970) 3-50; IDEM: Dialéctica e Historia en Hegel, en "Estudio Agustiniiano" 6 (1971) 33-87; ROHRMOSER, G: Theologie et alienation dans la pensée du jeune Hegel, Ed. Beauchesne, Paris 1970, pp. 8-13.
- (38).- Véase BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pág. 168: "L'atmosphère ainsi nettoyée, la fonction morale de la connaissance apparaît pour ainsi dire d'elle même, pour peu que l'on soit attentif a l'effort par lequel les consciences personnelles travaillent interpersonnellement a leur propre adéquation. L'effort moral n'est pas autre chose, en effet, que la visée de la valeur spirituelle totale, c'est-à-dire, de la parfaite adéquation de conscience, par l'ame tout entière"; véanse además, pp. 169; 170;
- (39).- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pág. 175; el perfil ético de la antropología le ha desarrollado bien CENCILLO, L: Dialéctica del concreto humano, Ed. Marova, Madrid 1975, pp. 262 ss.
- (40).- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pág. 180; véase ALVAREZ TURLENZO, S: El puesto de la ética en el universo del hombre. Una cultura resapiencializada, en "Cuadernos salmantinos de Filosofía" 1 (1974) 9-48; IDEM: Implicaciones para la ética del nacimiento y desarrollo de las ciencias del hombre, en "Cuadernos salmantinos de Filosofía" 11 (1975) 95-155.
- (41).- BASTIDE, G: Méditations pour une éthique... pág. 191.
- (42).- Ibid. pág. 196.
- (43).- Véase BASTIDE, G: Traité de l'action morale, vol. I: Ana litique de l'action morale, P.U.F. Paris 1961, intr. p. 3.
- (44).- FABRO, C: Personalismo, en "Enciclopedia Cattolica" vol. IX, Firenze 1952, col. 1228.

S E G U N D A P A R T E

MAURICE NEDONCELLE: CIRCUNSTANCIA, PENSAMIENTO Y OBRA

G A P I T U L O P R I M E R O

EL AUTOR Y SU CIRCUNSTANCIA ANTROPOLOGICA

EL AUTOR Y SU CIRCUNSTANCIA ANTROPOLÓGICA. TIEMPO Y OBRA

Maurice-Gustave Nedoncelle nace en Roubaix (Nord) el 30 de octubre de 1.905. Por consiguiente, pertenece de lleno a la generación filosófica del siglo XX a la que nos hemos referido en el capítulo anterior. El es protagonista de la evolución del espíritu francés desde comienzos de siglo. En esta época la inteligencia en Francia se llama Bergson. Por lo demás, en ese mismo año de 1.905 nace Mounier en Grenoble, aunque morirá muy joven, mucho antes que Nedoncelle.

Formación.

El ambiente de estudios, de cultura y de universidad es la circunstancia más constante en la vida y actividad de Nedoncelle. Su padre era Profesor. La formación de Maurice se desarrollará en dos centros de prestigio: El Seminario de San Sulpicio y La Sorbona. De esta educación académica arranca su espíritu ordenado, metódico, disciplinado, pero acogedor y humano a la vez. Una obra es siempre inseparable del hombre. Nacida de él es a él al primero que interpreta y describe, le anuncia y le denuncia. La aparición de una obra es siempre la aparición de un espíritu, de una persona. Nedoncelle tendrá ocasión de repetir estas ideas.

No es Nedoncelle el intelectual frío, ausente, sino el espíritu amplio y sensible a la pregunta de lo inmediato y de la vida. Su filosofía es un humanismo en sentido socrático. Las ideas no se transmiten por ellas mismas sino a través del hombre. Y Sócrates es un ejemplo perenne de sabiduría transmitida. Por eso la filosofía de Nedoncelle tiene este

carácter de respuesta a los problemas humanos, y sobre todo, búsqueda del sentido humano de la realidad. Esta primera etapa de su formación humanista y clásica culmina con la ordenación sacerdotal en 1.930, una fecha también clave para entender la evolución de la filosofía francesa, como hemos visto. Se está preparando un nuevo estilo racional que llegará hasta los años 50.

Docencia.

Inmediatamente después de terminar los estudios comienza su actividad docente que durará y alternará ya con la investigación durante toda su vida y que le dará esa autoridad académica, metodológica, interna, en que se desarrolla la enseñanza de la filosofía en Francia. Primero es profesor en el Colegio de San Alberto-de-Mun. En 1.935 hace su Doctorado en la Universidad de París. Son los años de plena vigencia de la filosofía del espíritu. Sus iniciadores son los mismos profesores de Nodding. En 1.934 tiene lugar el famoso Manifiesto. No olvidemos tampoco la división de orientaciones y pareceres que afecta a la enseñanza de la filosofía en Francia: la distinción entre los profesores de Liceo y los profesores de La Sorbona. La tensión entre una filosofía innovadora y revolucionaria y una filosofía por encima de las discusiones, admirablemente construida con elementos histórico-críticos, fiel a la mejor tradición de occidente.

En La Sorbona conoce y trata personalmente a Lavelle a quien presenta el manuscrito de su Tesis de Doctorado en Letras, para ser publicado en la Col. "Philosophie de l'Esprit" que el maestro aceptó y alaba. -- También conoce a Nabert como Director de la Biblioteca "Victor Cousin"

de París, con quien cambia impresiones sobre su libro en torno a la fi losofía cristiana. Según esto, Nedoncelle pertenece a la filosofía uni versitaria francesa. Con ello, sentirá el doble impulso de fidelidad - y renovación. La filosofía no tendrá que renunciar a su pasado para -- plantearse la comprensión y desafío del presente. En filosofía el pro- greso nunca se hace por la ruptura y negación crítica del pasado, sino con la ampliación y retorno en espiral de las nociones que quedaron in completas, y por consiguiente, capacitadas para perfeccionarse y com - pletarse (Véase: "Vers une philosophie de l'amour et de la personne" -- concl. pág. 268-269) Estas ideas tendremos ocasión de estudiarlas cuan do hablemos de la noción de filosofía de Nedoncelle.

Como decimos, la enseñanza universitaria es la ocupación fundamental - en Nedoncelle. Los espacios académicos de su docencia serán ya, en ade lante, París y Estrasburgo. En París enseña hasta 1.945 y desde enton- ces, ininterrumpidamente hasta su jubilación, enseñará con competencia esa zona de diálogo interdisciplinar que tienen en común las ciencias= del hombre. En 1.943-45 había enseñado en Lille.

En su etapa de docencia en el Colegio de S. Alberto-de-Mun desde 1.930 a 1.945 en Nogent-sur-Marne, tiene lugar ya una primera revelación del escritor que hay en Nedoncelle. Hombre de capacidad cultural receptiva, tiene también claridad suficiente para la exposición escrita de sus -- teorías. En este tiempo comienzan sus colaboraciones en "Cahiers de la Nouvelle Journée". De esta etapa son sus contactos con la obra de Sche ler, que dejará, como veremos más adelante, una gran influencia en su= espíritu; y su lectura y estudio de los espiritualistas ingleses del - siglo XIX. Todo esto dará como resultado concreto su Doctorado en Filo

sofía en París, en 1.935, como quedó dicho, con un estudio sobre "La - pensée religieuse de F. von HUGEL" en cuyo tribunal de calificación es tá Brunschwig.

Sigue leyendo a los idealistas ingleses. Y en 1.943 defiende su tesis= es-Letras con su obra que le ha entregado a la historia de la filosofía y del espíritu con una identidad inconfundible, por la que será identi ficado ya para siempre: "La reciprocité des consciences". En el tribu= nal de calificación están E. Brehier y R. Le Senne, el cual, como que= do dicho, acepta el manuscrito para ser publicado en la Col. fundada - por él. Desde este año 1.943 a 1.945 es cuando tiene lugar su corta es tancia de profesor en las Facultades libres de Letras en Lille.

Y ya desde 1.945 le tenemos en la Universidad de Ciencias Humanas de - Estrasburgo, enseñando en la Facultad de Teología donde hace todavía - su Doctorado en Teología en 1.946 con una Tesis sobre "La philosophie= religieuse de Newman" en cuyo tribunal está su predecesor en la Côte - dra, Riviere. Desde este momento Nedoncelle es uno de los mejores cono cedoras de la obra y el pensamiento de Newman así como de los espiri= tualistas ingleses antes citados.

La larga permanencia, actividad, docencia y significación de Nedoncelle en la Universidad de Estrasburgo no es fácil de sintetizar. En primera lugar hay que destacar el hecho de que durante 30 años enseña los problemas fundamentales planteados por la racionalización del hecho religioso en el hombre y las distintas apelaciones a él desde otras dis ciplinas. Para ello, está capacitado especialmente por su conocimiento - como queda dicho, de los escritores religiosos de Inglaterra, que ejer

cerán sobre él una gran influencia a su vez, como veremos más adelante.

Simultáneamente a la enseñanza Nedoncelle es un escritor dispuesto y -- siempre preparado a una investigación, a una colaboración. Ya hemos -- mencionado sus colaboraciones en la "Cahiers de la Nouvelle Journée". -- Por esta inclinación y capacidad para la investigación y la difusión -- del humanismo funda la Revista "Revue des Sciences Religieuses". Es De -- cano de la Facultad de Teología desde 1.956 hasta 1.966, es decir, su -- cede al gran maestro Riviere. Durante su decanato funda el "Centre de -- pedagogie religieuse" en la misma Universidad de Estrasburgo, en 1.962. Más allá de la Universidad su nombre y apelación se hace presente en -- forma de participación y conferencias en Congresos y Semanas de Estu -- dios. Los Coloquios sobre Problemas actuales de Filosofía en Gallarate (Italia) le tienen como colaborador asiduo y animador permanente. Fue -- Presidente de la Sociedad de Filosofía de Estrasburgo, así como de la -- Asociación de Profesores de Filosofía de las Facultades Católicas de -- Francia. Colaborador de las Revistas más principales en todos los idio -- mas. Retirado de la Cátedra seguía escribiendo y colaborando en todo -- lo que se le pedía. Un año antes de morir le escribí para darle a cono -- cer los planes y proyectos de mi estudio sobre su obra y me hizo la -- gran atención de enviarme toda su bibliografía, estimulándome y apro -- bando fundamentalmente mi intento de desarrollar su antropología. Pero, desgraciadamente, él ya no podrá ver terminada esta investigación so -- bre su personalismo. Trás breve enfermedad muere en Estrasburgo, al la -- do de su Universidad que tanto amó, en la calle 29 Faubourg National, el día 27 de noviembre de 1.976, cuando contaba con 71 años de edad, -- en condiciones de habernos comunicado todavía grandes reflexiones so -- bre la persona (1). Toda su vida estuvo presidida por la sencillez y --

la amistad en el trato; la delicadeza y atención a los problemas de la persona y del hombre. Su obra es la consignación externa de este panorama interior de su espíritu transparente, sincero, comunicativo.

INFLUENCIAS Y ETAPAS SUCESIVAS HACIA EL PERSONALISMO

Si hemos ofrecido el esquema cronológico de la vida y actividad de nuestro autor es, simplemente, porque él sirve de asiento y circunstancia= donde recibe sus influencias filosóficas, al mismo tiempo que determina su creatividad y originalidad explicando muchas ideas y concepciones. El resultado de esta doble dialéctica será su concepción filosófica integral a la que queremos acceder por medio de los conceptos y momentos sucesivos de influencia, evolución y fijación definitiva de esquemas. Para ello disponemos de dos caminos: la conciencia que el propio autor tiene de las influencias ejercidas sobre él; y los pasos que él ha dado en el interior de sus convicciones, perfeccionándolas hasta llegar a fijarse en una postura y opción ya propia y definitiva. Trataremos, en primer lugar, el problema de las influencias como separables de su evolución aunque estén relacionadas, sin duda; pero la evolución es algo más autónomo y personal y no siempre depende de las influencias anteriores. Después pasaremos a examinar la imagen que el propio autor tiene de su filosofía, lo que llamamos las confesiones de un personalista.

Como buen francés y alumno de su tiempo hay que tomar como punto de partida de su filosofía un encuentro básico y fundamental con el ambiente subjetivista de Descartes. El es el punto de partida de muchas filoso-

ffas, aunque sea de manera remota y aunque se llegue a resultados distintos de los suyos.

Cansados de los excesos del positivismo y del empirismo la filosofía y los ambientes universitarios franceses de primeros de siglo vuelven -- sus ojos y sus esperanzas a la subjetividad en general, al espíritu, a la conciencia para establecer su identidad, continuidad, diferenciación y relación con el mundo que está delante de ella. La ciencia se había convertido en obsesión por lo real y lo sensitivo, olvidando que lo -- más real es el espíritu mismo y la primera sensación y experiencia es la conciencia misma. La objetividad no es un patrimonio único y exclusivo de la experiencia científica.

Iguolmente, entre las primeras lecturas del joven estudiante que es Ne doncelle en 1.918 están La berthoniere y Bergson. No olvidemos la actua lidad y autoridad deslumbrante que ejerce Bergson durante esos años en toda Francia. De Bergson recibe nuestro autor el toque dialéctico que tiene toda reflexión, por lo que desemboca o puede desembocar en una acción, vocación, movimiento hacia la plenitud.

Con esto hemos configurado y diferenciado un primer bloque de influencias en Nedoncelle, en su tercer año de filosofía en S. Sulpicio: Bergson, Blondel, Brunshvichk, o sea, las tres "B". Son las primeras in -fluencias conscientes. Cuántas veces, después de haber estudiado lar -gas años a un autor, nos damos cuenta que algunos datos de su sistema sólo se comprenden acudiendo a estos factores iniciales de su influencia o lecturas juveniles. Ha pasado con la interpretación de Hegel: -- ahora se dan cuenta los estudiosos que su juventud tiene tanto peso en

su sistema como su madurez. Lo estamos viendo con Marx. Todos apelan - ahora al "joven Hegel" o al "joven Marx".

Pero Nedoncelle concede también mucha importancia a las influencias in conscientes de los años mitad infantiles, mitad adolescentes. Pero este es un cuadro y un dato común en la formación de cualquier personalidad. San Agustín concedía mucha importancia a los elementos aprendidos en su infancia, es decir, inconscientemente.

En estos años de su primera formación es donde descubre el transfondo metafísico de toda reflexión filosófica y valora la utilidad del método reflexivo. La reflexión no es sólo intuición sino ordenación de los conceptos, o sea, de lo intuído. Cuando se acepta que Nedoncelle es el metafísico del personalismo (2) se está aludiendo a este rigor y pro-fundidad en la construcción de la síntesis personalista. La diferencia con Mounier, por ejemplo, es evidente en este sentido. Atendiendo a esta coherencia de su filosofía es por lo que hemos emprendido el estu-dio de la antropología de Nedoncelle fijándonos como centro de convergencia el estatuto metafísico de la persona: porque creemos que es la dimensión más justa y diferenciadora de nuestro autor frente a otros - personalistas. No obstante, al lado del impulso metafísico de la reflexión personalista está también la necesidad y atención a lo concreto, a lo vocacional, a lo personal. Pensemos en que, como quedó apuntado - en el capítulo de introducción, Bergson y Blondel son los impulsores y artífices de una reconciliación entre el espíritu y la realidad en la filosofía francesa de este siglo. Desde entonces, la tarea filosófica se entiende como unidad de experiencia sujeto-mundo. No está ajeno a - esta postura la presencia y militancia del joven Nedoncelle en ciertos

círculos católicos, iniciativa, por otra parte, frecuente en aquellos tiempos y circunstancias, Pensemos, por ejemplo, en los movimientos aludidos por Mounier en sus escritos.

Otro jalón importante en la configuración progresiva del pensamiento, o mejor, de la formación de Nedoncelle hay que verlo en la asimilación de la filosofía perenne por necesidad de los planes de estudio en Sona Sulpicio. Cuando más adelante estudiemos globalmente y comprendamos el impulso histórico y permanente que late en el personalismo nos daremos cuenta de la importancia que tuvo para él esta lectura de la filosofía occidental tal como se contiene en el cristianismo. Partiendo de Grecia y Roma, pasando por San Agustín, Boecio, San Anselmo, Santo Tomás. Ello indica claramente que Nedoncelle está identificado con el fondo de toda filosofía que se transmite y sobrevive a las vicisitudes del momento: es la herencia filosófica de la humanidad, prescindiendo de escuelas y filiaciones. Es la tradición filosófica occidental. Nedoncelle conoce y domina todos los movimientos, evoluciones y oscilaciones de la filosofía y de la cultura greco-romana que se demuestra cuando trata, por ejemplo, el sentido histórico del término "persona". Así -- pues, Nedoncelle dispone del patrimonio de datos y experiencia histórica que supone la filosofía cristiano-occidental: Santo Tomás a través de Rousselot, Sertillanges, Marechal, Descoqs, Gredt (3). Como se ve, las mejores figuras del renacer escolástico en Francia.

Pero sigamos adelante. Fieles al principio de continuidad y renovación, tradición y progreso al que hemos aludido más arriba, Nedoncelle se abre a la lectura e influencia de los nuevos esquemas, de los nuevos modelos, de los autores filosóficos. Entre ellos hay que señalar y hay

que referirse a su encuentro con la figura y la obra de Hegel y los hegelianos franceses además de Pattisson, Nietzsche, Sorel.

Una particular importancia tiene la influencia de Blondel, por encima, si se quiere, de Bergson y Brunschvieg. Tendremos ocasión de comprobar lo en los estudios monográficos que Nedoncelle dedica al pensamiento - de este autor y que ya citamos de paso en la primera parte. Recordemos que Brunschvieg está en el tribunal que califica su Tesis de Licencia en Filosofía en la Sorbonna, en 1.928, antes de comenzar la docencia - en San Alberto-de-Mun; y en 1.935 su Tesis para el Doctorado con la que recibe el "Premio V. Delbos" de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia. Es la etapa de su lectura de autores ingleses.

Aquí hay que colocar otro sector de influencias que culminará con otro Doctorado, esta vez es-Lettres, con la clásica obra "Reciprocité des - consciences". Nos referimos a las asimilaciones que hace de la filosofía del espíritu. Ya antes de la guerra había leído a Lavelle, y de su obra "De l'Acte" se sirvió y orientó para su estudio de la reciprocidad. También lee con admiración, docilidad y progreso de alumno a Le - Senne, concretamente su obra "Le devoir". Esto en cuanto a influencias magisteriales se refiere, porque a partir de ahora, comenzará ya una - labor de estudio, asimilación, investigación, meditación, exposición y análisis que suponen ya un proceso de creación personal aunque se haga simultáneamente a unos autores que se investiga.

Así pues, y resumiendo el cuadro de influencias asimiladas por nuestro autor podemos ordenarlos así, sin profundizar ahora más en el sentido y la razón de dicha influencia o su verificación concreta:

- Influencias que él llama inconscientes, es decir anteriores a toda elección o rechazo previas o cualquier reflexión de madurez o simplemente adulta, pero no por eso menos reales y condicionantes del pensamiento futuro. En general éstas coinciden con los años de formación superior, especialmente, como nos ha dicho él mismo, con su tercer año de filosofía, donde asimila la filosofía clásica como proyecto lógico de su objetividad.
- Vienen luego en importancia y en sucesión, la influencia de las tres "B", o sea Bergson, Blondel y Brunschvieg, y precisamente por ese orden, si es que se puede hablar de antes y después en el orden doctrinal.
- La influencia de la filosofía del espíritu como ambiente de los círculos académicos en que se desarrolla su actividad. Amistad personal con algunos de sus iniciadores, Lavelle, Le Senne, aunque precisando más, habría que decir que "se ha sentido paralelo a ellos pero no influenciado por ellos, nunca dependiendo de ellos, puesto que cuando ha leído sus obras ya tenía claro lo más esencial de sus convicciones. Puede que haya afinidad de inspiración ambiental, pero no propiamente filiación. Mis verdaderos precedentes están, por tanto, en las tres "B" y por otro lado en la meditación de los filósofos clásicos de Grecia y de los tiempos modernos, ocasionalmente los de la E. Medio".(4). Este es el testimonio del propio autor sobre sus influencias doctrinales.
- Los hegelianos ingleses a los que investiga, divulga y estima por su gran sentido religiosos y por la interpretación espiritual del idealismo. Ello supone una forma nueva de entender al mismo Hegel, dis -

tinta de la que se usaba o quería usarse en la Francia de aquel tiempo.

- Mención especial merece la influencia recibida de Newman. Es imposible no estar influenciado por un autor a quien se estudia, se conoce y hasta se traduce. Pero ello tiene lugar en la segunda etapa de su vida; por ello su influencia es ya algo tardía en el tiempo y por lo mismo menos importante.
- Una influencia y compenetración más clara que se irá desarrollando - con los años, es la ejercida por M. Scheler, sobre todo a partir de la lectura de "Naturaleza y formas de la simpatía". Ella supone una gran revelación para Nedoncelle. Con ella despierta, podríamos decir de su sueño idealista y, después de una etapa de voluntarismo, llega a la fenomenología como situación metodológica para su personalismo, o sea una filosofía trascendental que ya no es pura fenomenología - ni pura experiencia psicológica, sino algo adscrito ya a la persona. Trataremos de este problema en la segunda parte de nuestro estudio - cuando hablemos del método del personalismo en su relación con la fenomenología.
- Menos de lo que se piensa ha influido en nuestro autor el representante del existencialismo cristiano en Francia: G. Marcel. El personalismo de Nedoncelle es más que un existencialismo por algunas de las razones que ya hemos referido en la primera parte, hablando de Mounier. Eso no obsta para que se constaten coincidencias entre afirmaciones y comportamientos personalistas y el existencialismo, en problemas concretos: esperanza, libertad, muerte, amor, fidelidad, etc. Ciertamente, ambos son filosofía de lo concreto y lo más concre

to es la existencia personal. Sin embargo, la persona es algo más -- que su existencia.

Con esto damos por terminado el recuento y ordenación de las influen - cias explícitas, confesadas y reconocidas por el autor mismo y que nos ayudarán a situar y comprender su creación filosófica dentro de unas - coordenadas que irán desde el pensamiento greco-romano-clásico-cristi - no-agustiniano pasando por Bergson y Blondel y los idealistas anglosa - jones para desembocar en una síntesis personalista que, inspirándose - en la fenomenología de M. Scheler, alcanza una densidad y consistencia propia en una metafísica de la reciprocidad, sustituyendo, como dice - Sciacca, la lógica de la identidad por la lógica de la fidelidad entre la persona y el absoluto. Todo ello en el ambiente fenomenológico de - que participa la filosofía de ese tiempo.

Estas pretenden ser, por lo demás, las líneas de inspiración y fideli - dad que apoyen constantemente nuestro estudio monográfico sobre el pen - samiento de M. Nedoncelle. Insistimos en el carácter simultáneo histó - rico-positivo y creativo o sistemático que mueve dicha filosofía. La - dialéctica historia y fidelidad, por una parte, junto con originalidad e inspiración por otro, forman la imagen completa y los dos tiempos -- del personalismo. Ellos, los personalistas, no tienen conciencia de -- ruptura, ni de enfrentar una cultura filosófica con otra, ni un siste - ma cerrado con sus antecesores. Se consideran, por el contrario, empu - jados y solicitados por una inspiración que recorre toda la filosofía en su historia y que, repensada y replanteada desde el hoy del espíri - tu puede ser ofrecida como alternativa válida al futuro de las concien - cias humanas. Resumiendo los principales puntos donde hay que buscar -

la motivación de la filosofía de Nedoncelle habría que señalar: el -- cristianismo como espacio histórico-doctrinal donde se recoge, conserva y transmite la tradición filosófica permanente: S. Agustín, Santo -- Tomás, Bergson, etc. La tradición propiamente francesa en sus dos formas: la clásica que arranca en Descartes y la filosofía del sujeto-espíritu renovada por Pascal, Bergson, Blondel. La corriente fenomenológica alemana (no tanto la husserliana) representada por M. Scheler; los idealistas ingleses con su realismo espiritual como forma de interpretación hegeliana. A partir de este punto la influencia, lo recibido, -- se mezcla y se hace originalidad y filosofía propia resultante. Sólo -- metodológicamente se pueden ya separar estas dos capas. Pero realmente permanecen unidas en la unidad de conciencia del autor.

EVOLUCION O INVOLUCION DE UNAS ACTITUDES

El problema de las influencias ejercidas sobre un autor, aunque nos -- ayuden a comprenderle e interpretarle, quedan algo fuera de él mismo y no agotan, por sí, el problema hermenéutico de una filosofía. Ahora -- pues, vamos a ocuparnos de las oscilaciones y progresos que sufre el -- pensamiento de nuestro autor, visto no ya desde posiciones anteriores -- a él o incluso contemporáneas, sino desde su interior, desde su cohe -- rencia externa tal como se proyecta en las propias afirmaciones. Todo -- pensamiento, como tal histórico y personal, tiene un devenir, una evo -- lución o involución que es importante conocer. Porque el problema de -- los cambios producidos en un sistema no tienen un sentido lineal (re -- gresivo o prospectivo) sino de descubrimiento, acercamiento progresivo

a su centro de iluminación. Para ello recurriremos igualmente a los tes timonios del propio autor que es rico en detalles. Creación, evolución no se opone a influencias o a fijación y firmeza en las intuiciones, - sino que las revaloriza y las rehabilita en el tiempo y en el espíritu.

También aquí tendremos que distinguir entre una etapa de planteamien - tos inconscientes frente a otras posiciones ya explícitas que se ofrecen como conquistas en un lenguaje propio, con una intencionalidad pro pia también del sistema.

Existe una primera toma de conciencia de Nedoncelle frente a su filoso fía que no ha tenido mayores consecuencias pero que es el punto de par tida para el resto de las actitudes ya definitivas. Nos referimos a lo que el autor mismo denomina como su época de "voluntarismo idealista" y que fue objeto de un trabajo temprano en 1.926 y que se titulaba: - "Esquisse d'un volontarisme idealiste" pero que no llegó a publicarse hasta 1.970. Por este motivo no ha podido ser tenido en cuenta por los estudiosos del personalismo para calificar las posiciones doctrinales de nuestro autor. Así pues, la primera posición filosófica de Nedoncelle viene dada por la fascinación que ejerce sobre él el idealismo pero no en su pureza, es decir, en el plano intelectual, epistemológico= solamente, sino un idealismo comprometido dialécticamente con la volun tad para explicar ambos el conocimiento del hombre sobre las cosas, y sobre el ser. Obsérvese cómo Nedoncelle, fundamentalmente influido, a través de sus lecturas, por la tradición idealista del "cogito" en la= filosofía francesa, pero a su vez profundamente identificado con la fi losofía clásica renovada por autores como Labarthonier, es lógico que= su primer encuentro con Hegel tenga como resultado su llegada al idea=

lismo y su conversión y militancia en él. Ahora bien, simultaneando estas convicciones con las lecturas de Bergson, Blondel, etc., esto hace que su idealismo no se mantenga en los límites de su interpretación -- clásica en aquel tiempo, sino que comienza a ser integrado en una filosofía concreta, dialéctica, realista, vitalista, antropológica, voluntarista. La construcción gnoseológica y metafísica resultante revela ya la presencia de elementos transidealistas, personalistas diríamos -- de momento. Yo no es un intelectualismo-racionalismo, sino que, aunque sea una filosofía del sujeto-conciencia, se abre a otras dimensiones -- del sujeto que no estén representadas en el "cogito" o en la idea. Como por otra parte, no ignora el influjo de la corriente agustiniana y el incipiente atractivo de los espiritualistas ingleses (con una exégesis hegeliana diferente) tenemos así más o menos explicada esta primera opción filosófica de Nedoncelle, mitad idealista, mitad antropológica o voluntarista.

Obsérvese cómo Nedoncelle intenta ya descubrir una metafísica del sujeto no sólo por vía lógica-idealista hegeliana sino también acudiendo a otros elementos más integradores de la totalidad del individuo. Entre ellos se encuentra, sin duda, la voluntad como representante, en este caso, del "otro sujeto" o sea de la otra dimensión del sujeto que, además de conocer, ama y amando conoce. Esta postura de Nedoncelle ya ha sido tomada como punto de partida en un estudio sobre su personalismo -- en donde se aluda ya a este tránsito del voluntarismo al personalismo -- pero sin analizarla en más profundidades (5). Por lo demás, lo consideramos, como queda dicho, más agustiniana que hegeliana y por tanto, representativa de una forma histórica de entender el sujeto en la filosofía

ffa. Confiamos que al exponer la filosofía de Nedoncelle bajo esta --- perspectiva progresiva, dinámica y evolutiva ella misma quede mejor -- iluminada incluso en los puntos que tiene invariables, centrales y representativos de su situación.

Así pues, todo nuestro esfuerzo puede concentrarse en descubrir los pa sos sucesivos con los que Nedoncelle supera el idealismo puro. Algo -- quedó ya apuntado arriba. Su encuentro con Scheler le descubre que la= fenomenología de Husserl no agota todas las posibilidades de gotar al hombre, a la conciencia, a la persona, de un estatuto metafísico inte= gro. La intencionalidad husserliana queda así reducida y limitada en - la antropología dialéctica del personalismo, a una parte -importante - si se quiere- pero como tal fenomenología es incapaz de dar cuenta de= todas las posibilidades de la metafísica personalista. Scheler comple= ta esta fenomenología aplicándola al mundo de los valores, de la perso na, del absoluto, formando así la fenomenología religiosa. Entre la fe nomenología intelectualista e idealista de Husserl y la dialéctica de= lo concreto procedente de los círculos ingleses y franceses, descubre= la fenomenología afectiva de M. Scheler que le capacitará para expli - car la intuición de la reciprocidad de conciencias y la intersubjetivi= dad. Por ello no es de extrañar esta primera opción por el idealismo - incorporando nuevos elementos procedentes de la persona-voluntad. En - este tiempo cuando hace la presentación a la traducción francesa de la obra antes citada de Scheler: "Nature et formes de la sympathie".

PASION DE SER Y SER DE LA PASION: EL VOLUNTARISMO IDEALISTA

Puesto que disponemos del texto de esta primera confesión filosófica - de Nedoncelle vamos a analizarla rápidamente para comprender, de alguna manera, la razón de ser de algunas posiciones posteriores. No dejaremos pasar la ocasión de insistir en aquellos puntos que permanecerán constantes e invariables en su modelo filosófico personalista.

El problema que le preocupa a Nedoncelle en 1.926 (que es cuando escribe en forma privada este ensayo, aunque no se publicó, como dijimos, - hasta 1.970) es, naturalmente, el problema del conocimiento. Parece que ese era el comienzo obligado de toda filosofía mercedamente cartesiana, kantiana, idealista, subjetivista. Con ello se era fiel a la tradición de ese momento. Sin embargo, su desarrollo y respuesta ya no va a coincidir con alguna de esas respuestas históricas. El conocimiento, - después de un proceso de personificación antropológica, se odscribe ya a todo el yo, a todo el sujeto y no al "cogito" puro, o al entendimiento aséptico y amorfo y sobre todo a la presencia de una realidad transcendente. Con ello introducimos el problema del conocimiento que ha -- preocupado a toda la filosofía, en un orden personal nuevo, sin salirnos del orden de la conciencia, pero no reduciendo a ésta sólo al entendimiento. El problema de una dimensión personalista del conocer y - de la filosofía lo trataremos en unos capítulos más adelante, pero aquí nos sirve ya para apuntar cómo las preocupaciones lógicas de Nedoncelle en esta época le empujan a buscar una solución más allá del idealismo, de acuerdo con otras instancias filosóficas, siempre dentro del sujeto. "El conocimiento -dice él- no es posible en mí más que mediante un

término misterioso, un substrato infinito e ideal: la Identidad absoluta del Yo universal. Todo aquello que yo veo yo no lo veo más que por la Luz extraordinariamente fuerte y lejana de un estado de mi ser donde, habiendo absorbido en mi todo ser, yo habría llegado a ser interioridad perfectamente inmanente" (6). Con ellos se alude a la necesidad de un Ser para conocer. Esto no es nada nuevo, porque se alude a la instancia de la iluminación agustiniana o de Malebranch, o de Spinoza mismo. Lo más importante en este momento y en este punto que estudiamos es -- anotar lo plena convergencia del ser y de la interioridad inmanente para posibilitar el conocimiento. No hay ser sin interioridad, y no hay conocimiento sin interioridad. Por ello, todo conocer es también una -- entología, toda lógica es también una metafísica de la interioridad, y todo ello dará como resultado que toda teoría de la conciencia y de la persona, es decir, todo personalismo tendrá también una metafísica fundacional. Toda fenomenología será también una metafísica de la reciprocidad personal, como veremos más adelante.

A partir de esto se ve la necesidad de una idealidad suprema o de una persona absoluta, dirá más tarde cuando haya evolucionado hacia posiciones más completas, para el conocimiento. Estamos pues en un planteamiento inicialmente idealista del problema del conocimiento. Esto vendrá -- intensificado más adelante en una dirección interior y de profundidad -- antropológica, personalista y agustiniana. A veces ser fiel a una idea no equivale a ser fiel a un determinado sistema. Pero aquí nos basta -- con dar cuenta del ser como acción y no sólo como pensamiento que se -- ría ya una forma de distanciarse del idealismo. Con ello se desemboca -- en una concepción ética de la persona, del ser de la persona, que ya --

veíamos iniciada en Madinier y en Bastide (la ontología militante) y - que pertenece a la corrección metafísica del idealismo hegeliano llevada a cabo por la filosofía del espíritu. Ser es pensar ser, querer ser y ser siendo, pensando y actuando. Todo es lo mismo. El ser es pura voluntad de ser y de pensar; pensar es pensar ser y querer; y el querer es querer ser, pensar y querer querer. El ser identidad pura entre ser y voluntad de hacer. Es dialéctica de acción que se desdobra en pensar y querer. El ser acción pura, dinamismo, creatividad, ética, acción, - compromiso y promoción de la existencia. De esta identificación entre ser y acción-voluntad se pasará fácilmente a la ontología de la persona. "Por el hecho mismo de que yo existo -dice Nedoncelle- yo no conozco nada más que a mi mismo, yo no amo nada sino a mí. En un sentido -- fundamental y que será permanente hasta en las antítesis eventuales -- que el método podrá obligarme a establecer más tarde, es incontestable y definitivo que, por mi cualidad de persona, estoy condenado a ser -- realmente solo frente al mundo y que querría permanecer siempre solo" (7). He aquí cómo toda la concepción filosófica de este momento reposa sobre el ser. El conocimiento y la conciencia no es más que conocimiento y conciencia de mi ser; lo mismo pasa con la voluntad. Por el hecho de existir, ser, conciencia y voluntad coinciden en mí. Como se ve para Nedoncelle la existencia misma se convierte en evidencia y reflexión - sobre sí misma (ser = conocerme) y en voluntad o amor (ser = quererme). Esta idea nos ofrece ya una primera aproximación a la ontología personal que vendrá después: la persona como conciencia de sí y voluntad o amor de sí, sin salida todavía a lo real, pero cuyo descubrimiento se hará, sin duda, desde este hecho experimental privilegiado. Ser es tener conciencia y voluntad de sí, es decir, de existir como persona, es

decir, como algo "solo" frente al mundo pero compartiendo esta pasión y deseo existencial con otros sujetos. Es la conciencia dialéctica dada por la conciencia ontológica. La persona, o la conciencia de persona es inseparable de la conciencia de ser. En la conciencia ontológica está ya implícita, mediante la voluntad, la conciencia personal o intersubjetiva cuyo análisis emprenderé el personalismo de Nedoncelle.

Pero como en todo idealismo ontológico y epistemológico, como en toda filosofía del sujeto, se plantea ahora la necesidad de la salida o salto al mundo de la realidad extrapersonal, mediante un procedimiento inequívocamente fenomenológico. Y aquí es donde el idealismo inicial de nuestro autor adopta una postura voluntarista que justifica su designación aparentemente contradictoria.

Este tránsito del ser al conocer-amar lleva consigo también una postura no sólo voluntarista sino también ética, personal y también metafísica.

Ahora bien, si mi ser es el fundamento de mi conocer, pensar y querer, también tiene que ser el fundamento para descubrir la existencia, el conocer y el querer a los demás en mí y por mí. Si mi existencia se -- identifica con mi conciencia, con mi querer y con mi yo, tiene que ser también el fundamento para conocer y amar a los otros, por lo cual, la conciencia mía se convierte en interconciencia, o sea, interpersonalidad, intersubjetividad, pues en el mismo acto y por lo mismo que me -- descubro sujeto que conoce y ama, descubro otros sujetos que son conocidos y amados por mí. Por tanto, mi ser sigue siendo el origen de mi conocimiento y amor del otro. El conocimiento del otro (mundo y perso-

na) no me viene por algo externo a mi ser-conciencia, ser-sujeto, ser-persona.

Más aún: en el origen de todo hay un acto de voluntad, un acto de amor: yo descubro al otro, conozco al otro, porque le quiero. El amor es la condición existencial del conocimiento del otro como existente y como receptor de mi conocer y querer. Mi amor es creador, porque ser persona es la condición de la conciencia frente a los demás. La persona es la condición de ser para los demás.

En este momento ontológico y fenomenológico donde la persona, o mejor, la voluntad se sitúa como condición de la existencia real de los demás hay que colocar la ética y su función: ella es querer la existencia de los demás en reciprocidad o en respuesta con mi existencia. Es querer la existencia de los demás en el mismo acto que quiero la mía. Y si la mía la quiero en virtud de que soy, en virtud de que existo quiero también la existencia de los demás con la mía. La ética es aceptar la co-existencia del ser y del sujeto. El sujeto ontológico, el lógico y el ético es o son simultáneos.

Se ha llegado, pues, a la objetividad mediante la ontología personalista o voluntarista. Ciertamente que objetividad todavía no es alteridad, aunque sea una forma mínima de ella, puesto que la objetividad del otro está en mí y comparte las dimensiones internas del yo. Por ello mismo creemos que el voluntarismo idealista no es todavía un personalismo -- propiamente dicho, porque no parte de la reciprocidad sino que llega a ella desde la voluntad. Pero ya es un primer paso fenomenológico de la conciencia que siendo, conociéndose y amándose busca el ser, el cono-

cer y amar al otro, llegando más tarde al otro como alteridad y como -
comuni6n.

EL AMOR COMO CUANTIFICADOR DE SUJETOS

Esta operaci6n dial6ctica que estamos desarrollando, es decir, el tr6n-
sito fenomenol6gico del yo al no-yo y el retorno a la existencia del -
no-yo en mi, lo atribuye Nedoncelle a una "facultad" (no existe m6s fa-
cultad que la voluntad o la persona) que denomina "quantit6 nombrante".
Como se puede observar, estamos en el momento m6s importante de toda -
la fenomenologfa, es decir, aquel en que se realiza la construcci6n de
la realidad a partir de la soledad de la voluntad o de la conciencia;
el an6lisis v6lido de los contenidos del sujeto y el constatar la exis-
tencia del no-yo desde mi fuera de m6. Nedoncelle lo realizar6 acudien-
do, como queda dicho, a categorfas voluntaristas, lo cual no significa
reducir la metaf6sica a una sicologfa, sino m6s bien todo lo contrario:
elevar la experiencia antropol6gica (algo m6s que la experiencia sico-
l6gica) a sus posibilidades de an6lisis metaf6sico. Por ello, creemos -
que todo el problema se concentra en una cuantificaci6n del sujeto. Con-
vencernos de que no estamos solos en cuanto sujetos y demostrar que la
conciencia mfa no es solo conciencia de m6, sino que es tambi6n concien-
cia de-otros. Esta operaci6n en el voluntarismo la realiza el amor y -
en ello se aleja del idealismo cl6sico en cuanto que opera s6lo en la
conciencia en cuanto "cogito" o entendimiento (8). Con ello se ha sal-
vado tambi6n la legitimidad metaf6sica del tr6nsito o la uni6n del he-
cho primitivo, o sea, la esencia del yo-en m6 y del no-yo-en m6 que es
el primer paso obligado de toda filosoffa del sujeto (personal) para -

descubrir y fijar la existencia del no-yo-en-sí. Y todo ello sin sacrificar ningún dato de la conciencia, antes al contrario, ampliándola y aplicándola en su extensión.

La razón, como hemos indicado, parece ser la identidad ontológica del ser y de la voluntad: ser es querer. Al ser de la voluntad le precede y acompaña una voluntad del ser. Todo ser, por el hecho de ser quiere ser él y quiere a los demás, o sea quiere que sean los demás; el ser es voluntad que quiere, como decía ya Bergson. Yo soy voluntad de ser, de acción, de libertad. Yo soy amor-amante que crea los contenidos de su mismo amor: amor cuantificante que consiste en amar a otros en mí y por mí antes de amarles en sí. La primera fase es voluntarismo idealista, es decir, amar a los otros en mí, cuando yo soy su forma de existir; la segunda fase (amar a los otros en sí) es ontología personalista porque el no-yo-en mí se ha convertido en alteridad, en otro, y puede haber una reciprocidad de amor, de conciencia, de subjetividad. Así es cómo, según creemos, queda situada esta primera manifestación de la filosofía de Nedoncelle que él mismo ha calificado de ensayo de voluntarismo idealista y cuya tesis principal consiste en trasladar a la voluntad, como magnitud real del ser, todos los planteamientos y objetivos del idealismo clásico para que, en virtud de una ontología de la voluntad, igual que hará después con la persona, podamos descubrir la existencia de un mundo no-yo dado "voluntariamente" en el yo mismo de conciencia. En ello vemos ya anunciadas ciertas manifestaciones de su filosofía personalista posterior, pero que indican ya la zona filosófica y metodológica en que nos encontramos.

Todo esto tiene un planteamiento dialéctico en el sentido de que el no-yo, el mundo, que está más allá de la voluntad y del yo, tiene un carácter activo y de conquista personal y libre. La filosofía es libertad, - diremos más adelante y consecuentemente, la verdad y la existencia es - una cuestión de voluntad, aunque la voluntad misma tenga que estar some tida a otra voluntad y libertad, y opción original. La conciencia que - se identifica con la voluntad y con el hacer crea sus propios conteni- dos que son el resultado de un esfuerzo y entrega personal. Son "dados" pero también "puestos" y "conseguidos" por la conciencia e igualmente - creados por ella. Por eso mismo significan el encuentro entre algo inmanente (la voluntad volente) y algo dado. El conocimiento tiene, pues, - una configuración personal, personalizadora y personalizable a la vez.= En la medida que el sujeto quiere y ama en esa medida crea contenidos - de conocimiento y de voluntad en su acción creadora mediante el querer, se enriquece a sí mismo y se personaliza, es decir, se identifica y di-ferencia frente a los demás sujetos o simplemente objetos. Se personaliza al mismo tiempo porque concede existencia dentro de sí a otros seres personales y recibe de ellos, a su vez, la dimensión personal de la existencia. Hay una comunicación de ser, conocer y querer que es en definitiva una comunicación recíproca de conciencias. Hay "un progreso personal del amante y del amado; hay un crecimiento recíproco de creación -- una multiplicación sutil real del ser, una cuantificación noumenal" (9). En definitiva el ser es pasional. Ser es tener pasión por ser, por se-guir siendo y porque sean en mí y conmigo los demás, en sí y por sí. -- Así se entendería y explicaría lo que hemos llamado voluntarismo idea-lista como una forma de acceso al ser y de entender la ontología inter-subjetiva que más tarde desarrollaremos.

SICOLOGIA Y METAFISICA: PERCEPCION Y ACCION

Como se ve la obsesión fenomenológica ha quedado rebasada por una teoría del ser y de la voluntad. Ya no preocupa la justificación de algo existente fuera de mí, que yo descubro desde mí, sino que, analizando la dimensión y el contenido "pasional" del ser, descubro unos procesos reales y objetivos en el interior del orden personal de mayor raigambre y fuerza ontológica que la pura fenomenología idealista.

Partiendo de un hecho tan radical como es el ser, el mismo viene entendido como "mónada abierta". Lo monádico es el ser, lo abierto es la experiencia del ser, la conciencia, la sicología, la percepción del ser y del interser. No hay ser sin relación, porque, como dirá más adelante, el ser es la relación de todos los entes. La relación del ser consigo mismo y con los seres particulares es lo que llamaríamos interioridad, percepción. El concepto integral de ser no se realiza más que en los niveles metafísicos y psicológicos a la vez. La gran intuición de Nedoncelle y del personalismo es el rechazo de la concepción "pura" del ser. El ser solo no existe. Porque cuando decimos ser lo queremos decir todo, entonces no decimos nada. El ser no es algo aislado o aparte, la esencia, sino que tenemos que hablar del ser concreto existente. Entonces tampoco existirá la metafísica del ser sino la teoría concreta de los seres que existen ya como tales, es decir diferenciados, personificados, podríamos decir ya, aunque esta diferenciación del ser se comprenderá más adelante. Existen las metafísicas concretas. Por ello nos parece que el personalismo se acerca más al existencialismo en este caso concreto. Ahora bien, si hay una metafísica del ser concreto,

mucho más la habrá también del ser en plenitud que es el ser que es y será. Para Sartre el ser que intenta darse y enriquecerse, crecer, se destruye a sí mismo porque al querer más, al querer "ser proyecto" o o proyectado, es decir adelantarse a sí mismo, el ser pasa a ser un "ha sido" y un "será" o sea, no es. Mientras que para la ontología voluntarista, dialéctica y en último caso personalista, no existe el ser como alternativa única frente a la nada, sino que el ser es una situación dinámica del existente, siempre creciendo, siempre actuando, siempre surgiendo y enriqueciéndose cuando se relaciona con los demás. De tal forma que el ser no es el momento de partida de la existencia sino su plenitud, su perfección, su absoluto. El ser se hace; él es un ser permanente, conciencia de lo que le falta, conciencia de los demás. -- Por ello debe incorporar a la existencia las fuerzas tangenciales al ser. El ser es el resultado de todas las siendos.

Con esto llegamos a otra idea clave de la metafísica voluntarista de Nedoncelle en esta primera etapa de su filosofía. El ser no existe sin una autoconciencia que se identifica con el ser, con el pensar, el amar y el obrar. De la auto-conciencia se pasa a la trans-conciencia. Ser, percibir, querer, amar, hacer están en el mismo plano ontológico. Percepción del otro, conocimiento del otro, creación y acción sobre el otro, son procesos idénticos y consecutivos en el interior del ser. La metafísica de la reciprocidad y de la interioridad ontológica nos lleva así hasta sus últimas consecuencias. Percepción es creación; la teoría es práctica, las ideas se convierten en actuaciones; la ontología es antropología, ética y acción. El ideal de la metafísica no consiste, para Nedoncelle, en considerar al ser como el primer momento de la --

esencia después de la nada. El ser y la ontología que los personalistas estudian es el ser concreto y determinado en un nivel concreto de subjetividad. Es el ser sujeto, el ser tal, este ser. Y lo más concreto,= y particular, lo más en sí y al mismo tiempo lo más universal es el yo, la conciencia personal. "El solo criterio de la realidad particular, - estas son las indicaciones imprescriptibles que nos le sirven en la -- realidad vivida de nuestro yo. Pero nosotros no podemos deducir que el ser es tal o cual desde el análisis de las condiciones del ser que se propone la crítica general". (10) Es decir, estamos ante una metafísica del ser particular, no del ser como marco vacío, indefinido, amorfo, sin identidad propia como esencia que se pueda llenar de cualquier existencia, como si fuese un ser para todo o sea un ser para nada en concreto. Esta radicalización de la metafísica del ser concreto, que va a ser utilizada ya en el futuro personalismo, nos lleva ya a la convicción de que no existe el ser sin que a la vez sea ser percibido, ser conciencia. Por ello, no existe el ser sin conciencia. No existe el ser sin el yo y sin el sujeto. Todo ser es alcanzado y percibido a través de la persona, del yo. Por eso mismo la conciencia al querer y conocer, - crea el ser y le actúa. Es el "ser constituido" el que la conciencia percibe, no el ser sacado de la nada. No podemos, por consiguiente, -- fundar la metafísica de un ser solitario, sino de un ser en relación, que él mismo es relación. Y la primera relación del ser es la conciencia.

No vamos a describir ahora todavía la ontología personalista de Nedoncelle. Vendrá dentro de tres capítulos. Pero lo que aquí puede quedar claro en el análisis de esto su primera posición filosófica es la pre-

sencia de categorías dinámicas, concretas, existencialistas, voluntaristas del ser y de la percepción que forman ya una primera aproximación a su metafísica de lo concreto y de lo personal donde el ser es ser en sí, ser percibido, ser relacionado, ser amado y ser activo. Sólo así - se puede comprender el problema de la conciencia.

De todo ello surge una dimensión nueva de la idea de percepción. Rechaza nuestro autor la concepción idealista tradicional de percepción como el conocimiento de un ser que existe fuera de mí, más allá de mí. - Ya dijimos como la metafísica no tiene por objeto el "ser sólo", en soledad esencial, en amplitud abstracta y en indefinición existente, que es vacío y sobre todo inexistencia. La metafísica, después de ser la reflexión sobre el ser concreto es también la visión de los seres en - tre sí. No existe una ontología, lo que existe es una inter-ontología, inter-ente-logía, es decir la visión de la relación entre los diversos seres o niveles de participación en el ser. Por ello, las nociones metafísicas particulares también sufren sus consecuencias y se produce - una reestructuración del lenguaje en torno al ser. Toda afirmación metafísica lleva en sí una referencia inter-ontológica. Una de las categorías más afectadas por esta nueva metafísica intersubjetiva es la -- teoría de la percepción (11).

La primera consecuencia que queda ya algo opuntada es la identidad entre conciencia-percepción y conciencia-acción, conocimiento y objetividad. Este problema vendrá alargado más adelante cuando hablemos de la persona como mediadora de la realidad y de la objetividad. Pero aquí - se descubre ya un intento de Nedoncelle de reconciliar y suprimir el - clásico dualismo a partir de la unidad de la persona o de la concien -

cia. La percepción y la acción no se distinguen por aquello de que la percepción conozca un objeto ya existente, sin crearle, que encuentre delante de sí (los "datos" como "dados" pasivamente) mientras que la acción (la *techné* griega) sea la creación del ser a percibir o percibido. No se puede separar, para los personalistas, el conocimiento de la voluntad en el interior de la unidad de la conciencia y de la persona. Estamos, como se sabe, en una antropología de la unidad, no de la pluralidad. Estamos buscando el camino que nos lleva desde la unidad a la diversidad. Pero el hombre, la conciencia y la persona es un hecho originalmente de unidad. El pensar, el percibir es también un poder de --conciencia, una lucha, una capacidad creadora e integradora o modificadora de la realidad. Pero la conciencia no lucha ni actúa dialécticamente contra nadie, como en otros sistemas dialécticos, por ejemplo en el marxismo, sino que la metafísica personalista en este nivel inicial de su ontología cree que el ser es lucha o acción por la entrega y la personalización del otro. Percibir al otro es una forma de darle vida en mí y de entregarme a él creándole como persona. Porque la metafísica es intersubjetiva incluso en sus momentos preconscientes. La unidad esencial entre percepción-acción-creación se comprende mucho mejor en el terreno de la memoria, como esperamos ver más adelante. En tanto se recuerda uno de alguien en esa medida lo crea en el orden personal, --aunque esa creación no tenga un resultado en el orden físico. Pero pensemos que el orden más real no es el físico-visible sino el personal. Así son los procesos que ocurren en el interior de Dios, pero todo ello en régimen ontológico, mientras que en el hombre permanecen en régimen personal. Ya San Agustín aludía a esta diferencia y analogía entre --nuestra percepción y creación de los seres y la de Dios.

Todo esto tiene mucha influencia en los problemas críticos que analiza mos, como esperamos que el lector lo vaya comprendiendo. Tiene influen cia también en la metafísica de la certeza, de la percepción, de la -- verdad y sobre todo, en la teoría del absoluto como suprema verdad, - percepción y certeza, así como también suprema persona. Por tanto, los problemas gnoseológicos en el personalismo vienen comprendidos e inte- grados en una metafísica de la persona y no viceversa como ha hecho la filosofía tradicional con buenas intenciones. La identificación, en el orden personal, de percepción-acción (percibir es crear) supera en ri- queza de connotaciones y posibilidades lógicas a todas las teorías feno- menológicas de la intencionalidad o del realismo espiritual, o del idea lismo transcendental como metafísica de la conciencia y del sujeto, - aunque esta calificación no es habitual, puesto que vienen vistas como filosofías del objeto. Lejos de cualquier dicotomía, hay un pensamien- to-acción-fuerza que se identifica con el ser mismo y a través de él - con la persona y que es la mejor garantía de existencia. Todo ello con vergerá en la persona, y en concreto, en el amor como única percepción- acción-creación entre los seres y entre las personas.

Con esta teoría se sitúa Nedoncelle en el centro de uno de los princi- pales centros de interés en la filosofía moderna: la praxis, la acción, la lucha, la filosofía militante, el conocimiento como transformación - del mundo y de la realidad conocida. Pero en nuestro autor, como en -- otros personalistas, tendrá todo esto una referencia ética, no políti- ca, y siempre dentro del horizonte personalista de las afirmaciones fi losóficas. El "homo moralis" frente al "homo politicus" va a ser la me jor consecuencia de esta antropología. Y en ella el amor como única an

tropología y metafísica integral capaz de ofrecer un proyecto activo - de salvación a la persona y al mundo, a la cultura y a la colectividad, luchando así por unos seres-sujetos que son los que verdaderamente realizan la dialéctica de la historia, es decir las personas. La metafísica de la persona vendrá en apoyo de esta cosmovisión voluntarista-personal y personalizadora del ser como pasión o deseo del otro en el - - amor creador de relación interpersonal.

6

PROYECTO DE ANTROPOLOGIA DE LOS SERES

Esta opción por el voluntarismo idealista como punto de partida en Nedoncelle para una metafísica personalista lleva consigo implícito un - proyecto de filosofía de los seres (no tanto del ser) que incluye la - experiencia del ser a través del contacto del yo con las realidades -- particulares que nos le dan a conocer. No existe, pues, una percepción del ser puro sino de los seres reales, de los seres "personales". Por- ello mismo, no existe más que una filosofía como saber de los seres -- particulares y su relación mutua, su reciprocidad intersubjetiva.

La organización de los seres en el personalismo es la ya conocida en la filosofía clásica anterior. La materia es el primer grado de ser cuando comenzamos a clasificarla de abajo arriba. Sin entrar en cuestiones de fenomenología descriptiva o de evolucionismo o de teoría científica sobre la vida, Nedoncelle piensa que la materia mineral es "una degradación de la energía vital" que se encamina hacia la nada y que fracasa en sus intentos de individualización.

La vida orgánica es otra graduación de los seres. Ella indica, de acuerdo con el estadio anterior, una ascensión y progreso de la energía y - los intentos de multiplicarse ya tienen éxito en ella. Para Nedoncelle, el hecho de que los seres vivos se multipliquen de forma libre y autónoma en individuos, o sea en formas menos aparentes, aunque ello suponga una desaparición de la especie, significa una mejora y acercamiento al ser. Es un progreso del ser al ser.

En tercer lugar está ya el hombre, o sea, "la aptitud a la conciencia y al amor". No olvidemos este comienzo de la antropología de Nedoncelle. El hombre es fundamentalmente, conciencia para el amor y la comunión, y ello desde su origen óntico. El amor y la comunión recíproca la lleva él ya desde su condición de ser, no es que la reciba en una evolución o adquisición posterior. Por otra parte, refiriéndonos de nuevo a la tradición francesa de la subjetividad, el hombre aquí no va a venir definido como un sujeto que conoce, no va a ser sólo un "cogito" sino un "amo". De ahí el planteamiento voluntarista al que nos hemos referido más arriba. Con ello se introduce una compensación histórica en la forma de entender, intelectualmente, la dignidad, la identidad y la diferenciación dialéctica del hombre frente al mundo y sus cosas.

Dicha tradición que ve en el hombre una conciencia significativa del amor comenzó a organizarse en S. Agustín. Como neo-platónico insistió en la dimensión intelectualista que tiene la imagen y peculiaridad del hombre en la creación, pero como cristiano esbozó también la esencia relevante del hombre en función de la voluntad, iniciando una antropología del hombre como imagen de Dios desde el amor y para el amor. En -- tanto el hombre se realiza en cuanto persona cuando ama y se entrega a

los demás (12). Y todo ello en el amor transcendental y no sólo reflexivo o vacío: el hombre es persona, imagen de Dios, porque puede conocerle, amarlo y recordarle, y no sólo porque pueda conocerse, amarse o recordarse a sí mismo, en un proceso inmanente, o como decimos, reflexivo.

Las consecuencias antropológicas de esta ordenación de los seres, de esta graduación ontológica que, como hemos dicho, será la competencia y justificación de la metafísica, comienza inmediatamente en Nedoncelle. El hombre de su filosofía, en este momento inicial de su pensamiento, está presidido por la unidad: un hombre, una conciencia, una percepción, un conocimiento, un amor, un absoluto, una antropología, una ética, una religión. El conocimiento es del hombre, no del alma sola o de los sentidos solos o de las estructuras. Conoce el hombre, todo el hombre es sujeto-conciencia, todo el hombre es sujeto-amor. También el amor es percepción, también es conciencia de otro. Y la conciencia de otro ya es un acto de amor desinteresado hacia él. El amor es fundamento del conocimiento del otro. "Sin embargo -se pregunta Nedoncelle- puedo yo salir y por qué medio, del yo del que he tomado conciencia real? Cómo mi pensamiento-acción me revelará las existencias reales distintas de la mía? a) Esto tendrá lugar por un amor 'desinteresado' que es a la vez inmanente y opuesto a mi amor propio. El consiste en amar al otro en mí por él; b) Por consiguiente, mi yo es el fundamento de mi conciencia y de mi voluntad del otro. Pero en mí mismo entonces, el 'self ground' del otro distinto a mí. Yo no puedo afirmar que mi alma se eleva a la dignidad de saber aquello que le es exterior gracias a una aspiración extrañamente y exclusivamente individual" (13)

He aquí la inmanencia antropológica y ontológica a la vez del conoci-
miento del otro. Mi ser es el fundamento de mi yo; mi yo es el funda-
mento de mi conciencia y mi conciencia (que es conciencia mía y de mí)
es el fundamento de la conciencia del otro que descubro también por la
voluntad.

Hemos traído aquí lo que consideramos el texto constitutivo de la an-
tropología personalista de Nedoncelle. Ella aparece como el primer pa-
so para descubrir e interpretar la realidad existente fuera del yo. No
hay más mundo inicial, "dado" que el yo y todo lo demás viene dado por
él y en él. Desde mí yo tengo que descubrir otras existencias igualmen-
te reales pero sigo apoyándome en el yo para autenticar su existen-
cia real. La única forma de percibir la realidad que me rodea es el --
amor, la voluntad del otro, su promoción y su existencia. Yo soy amor=
y fuerza y poder de entrega al otro, bajo la forma elemental del no-yo,
que en tanto existen en cuanto les quiero, les descubro como destinata-
rios del poder ontológico del amor en el yo. El amor les crea, el amor
multiplica la realidad que ha comenzado en la conciencia del yo mismo.
Esto ya no es idealismo, no es voluntarismo sino que es el comienzo de
una metafísica personalista que describiremos pronto.

Todo esto nos conduce a un replanteamiento de la antropología históri-
ca en función del hombre-sujeto, hombre conciencia. Existe también una
subjetividad adicto a la voluntad. Ella también es sujeto y descubre -
sus objetos. El hombre-voluntad y capacidad de amor funda un humanismo
nuevo que tiene que ser completado en la cultura contemporánea después
de que Nietzsche hablase de la muerte de Dios. El estructuralismo es la
muerte del hombre, de la conciencia, del espíritu libre y comprometido.

Ha muerto el hombre-conocimiento y abstracción, el hombre de los filósofos, el hombre sujeto técnico; y ha nacido el hombre-sentimiento, el hombre concreto y existencial, el hombre-poder en el amor y sobre todo el hombre que comparte con otros centros de conciencia su presencia en el mundo, en la vida, en la existencia, en los valores. Todo ello en un proceso inverso a la subjetividad como estructura del ser del hombre de la ontología antropológica. La subjetividad ha venido frecuentemente entendida como apropiación, posesión privada, egocentrismo y promoción del yo. Al menos esta es la interpretación marxista de algunas teorías sobre el sujeto que se han producido en la historia de la filosofía -- del conocimiento. Que las mencionemos aquí no quiere decir que estemos de acuerdo con ello, pero es una ocasión más para decir que dicha in-interpretación marxista no está de acuerdo con la ontología actual de la persona. El nuevo humanismo al que hacemos alusión y que propugnamos -- desde aquí, es la concepción del hombre-sujeto-conciencia-amor como algo abierto y entregado mediante el amor a los demás, incluido el horizonte transcendente de la existencia, el más allá de sí mismo, a los otros en sí, para los demás. Es decir, el hombre en tanto es sujeto-persona, no tanto "cogito" racional, en cuanto se entrega y se da a los otros y se abre a su conocimiento. Conocer no será poseer la noción de algo sino dar la existencia a algo, primero en la conciencia y luego -- en la realidad. Por eso mismo, en Dios el acto de conocer coincide con el de amar y crear. El hombre, en cambio a veces sólo puede crear congiendo y amando. Conocer a amar a los demás es una manera de crearlos. He aquí el nuevo humanismo (14).

Estas ideas son, al mismo tiempo que anticipadoras de un humanismo nue-

vo, anunciadoras de un nuevo estilo de entender la existencia, la relación entre los seres y por consiguiente entre los hombres y una nueva forma de interpretar la coexistencia moral de los sujetos y personas en el mundo de las relaciones interhumanas e intramundanas. La posible -- configuración ética de estas ideas la iremos anotando y viendo más adelante, con el desarrollo de nuestro estudio. Porque si el hombre es -- amor y voluntad de entrega al otro, comenzando por conocerle, será moral y será bueno todo lo que signifique descubrir al otro, hacerle ser, promoverle, desarrollarle en el amor y en la coexistencia.

Así pues, estamos poniendo las bases de una cultura y de una civilización más humanas, basada en una concepción del ser, en una ontología y en una existencia donde la relación intersubjetiva esté al origen de -- todo dinamismo ontológico, antropológico, epistemológico y ético. Toda esta concepción personalista del ser y de los seres como relación llevada a un plano de convivencia institucional y ética da como resultado una sociedad nueva fundada en el amor, en el respeto y la estima del -- ser del otro. Ahora es cuando comprendemos que se pueda hablar de consecuencias sociales y políticas del personalismo. Y es que en el fondo todo proyecto del ser es proyecto del hombre y de la persona, es decir, proyecto antropológico y proyecto moral a la vez.

ANTROPOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

De todo esto que llevamos dicho se desprende un proyecto antropológico compuesto de distintos elementos pero presididos por la unidad. Está -- en primer lugar la unidad del conocimiento. No es posible en el perso-

nalismo seguir enfrentando las dos clases o fuentes del conocer, de -- percibir la realidad, que tantos problemas ha creado en la historia de la filosofía, en la lógica. El hombre, la persona, la conciencia es la que conoce. El conocimiento es antropológico, por tanto, se puede de - cir que el conocimiento llamado intelectual comienza en el conocimien- to sensible, y es éste una forma, aunque transitoria, de óquel. Por lo demás los sentidos y el cuerpo como asentamiento de ellos no es más que el hombre que se sumerge en su ambiente, en su medio. En el conocimien- to sensible el hombre no "sale" de sí mismo sino que se introduce en - su exterioridad pero sin abandonar su conciencia y su personalidad.

En este momento se esboza una primera imagen del cuerpo, lejos de todo dualismo y que tanta importancia tendrá en la antropología sucesiva. - Hablaremos más adelante de ello. La persona siempre es algo encarnado. El cuerpo es la zona mediadora y puente entre mi yo y el mundo. Pero - no es totalmente mundo ni totalmente yo sino que el cuerpo es, al mis- mo tiempo y en el mismo sentido, yo y no-yo. Tiene esa estructura de - transición y de ambivalencia, de doble pertenencia dentro de la unidad del hombre personalista. El es el hombre, o el espíritu en el mundo, - el espíritu en el espacio, en la materia, en el tiempo, etc. Esta posi- ción sobrevivirá ya en el resto de nuestro autor. Pero lo más importan- te de este momento voluntarista es la comunicación ontológica que se - establece entre el yo y el cuerpo por una parte, y entre el cuerpo y - el espíritu por otra, sirviendo el yo como mediador, por lo que se pue- de decir que el cuerpo es (en el yo) espíritu y el espíritu es (en el- yo) cuerpo en sentido directo.

El mundo de la conciencia es el que más acusa este análisis dialéctico

de la antropología personalista. En la noción de memoria existe un recurso constante a lo metafísico como forma de transcendencia de la experiencia psicológica e incluso de la antropología. Como muy bien in --fluenciado por Bergson, existe una convergencia constante de planos on tológicos y antropológicos a la hora de explicar estas realidades (15). Esto lo veremos mejor cuando hablemos de la metafísica y de la fenomenología como métodos del personalismo, en uns capítulos más adelante. Aquí comprenderemos cómo la memoria viene entendida como la totalidad del yo real pero en lo que tiene de espiritualidad. Es el campo donde se ejerce la razón activa. Es así una actividad verdaderamente creadora, allí donde pensar y actuar se identifican porque la acción creadora del pasado mediante la memoria es una reconstrucción de nuestra iden tidad, de nuestra continuidad, es decir de la unidad extensa de nuestra persona. La antropología de la memoria o el hombre-memoria fue ya desarrollado por S. Agustín como dijimos en la primera parte de nuestro estudio. Nada extraño que el personalismo se haga cargo de la problemá tica de la memoria en clave antropológica y no psicológica solamente. - Nedoncelle entiende en estos momentos que los procesos deductivos-induc tivos son puntos de acción de nuestra persona que se convierten en cre cimiento real de nuestro ser personal. Por ello mismo el conocimiento, del cual forma parte la memoria, es algo esencial a la persona y constituye parte de su crecimiento.

En este sentido aparece ya el problema del lenguaje como una utiliza -ción e incorporación del cuerpo al contenido y expresión intencional - del espíritu. Según esta idea, el lenguaje afecta a todo el cuerpo y - no a una de sus partes, entendido en sentido fonético. Más todavía, el

cuerpo es lenguaje, es expresión y transparencia del hombre. Sin él el espíritu estaría siempre en una situación de ambigüedad y de equívoco. El cuerpo es el que concede la individualidad también al lenguaje. El= forma parte de nuestra conciencia personal. Si la memoria es nuestro - ser espiritual, el cuerpo-lenguaje es nuestro yo expresivo material.

Finalmente, nos referiremos a otras ideas de este momento pre-personalista en Nedoncelle, que aluden igualmente a la filosofía del conocer. Distingue nuestro autor, dentro del único conocimiento que es el de la unidad de conciencia y de la persona, varios aspectos del mismo, que - se corresponden así:

- . Conocimiento nocional es al conocimiento intelectual, como el - conocimiento real es al conocimiento sensible.

Lo más importante en esta ecuación es anotar que, frente al idealismo= que opta por la identidad lógica entre dos conceptos como magnitudes - (idénticas) del espíritu, haciendo del conocimiento una concordancia - entre la magnitud sujeto y la magnitud predicado, por ejemplo, Nedoncelle estima que dicho principio de identidad lógica es una degeneración del principio de identidad real que es lo que constituye el conocimiento y le hace avanzar. El conocimiento "real" no versa sobre la identidad o no entre conceptos, sino que examina la relación entre fenómenos y noumenos, hablando en terminología kantiana. La conciencia tiene que descubrir y saber valorar que la extensión, diríamos, de los hechos reg les, de los noumenos no vaya más allá, más lejos de los fenómenos.

DEL HOMBRE CONOCIMIENTO AL HOMBRE CONCIENCIA

Si hemos aludido a estas nociones y a estos procesos del conocimiento en el personalismo de Nedoncelle es porque creemos que un proyecto de hombre-persona comienza también por enfrentar al hombre con su verdad y con la verdad. Es decir, en el personalismo no hay lógica sino como en cuanto forma parte de una antropología. Es más, creemos que la antropología del espíritu es la categoría de análisis formal de toda la filosofía en el personalismo. Todo parte y todo converge en el hombre-conciencia-persona y desde ahí se alcanza y se "pone" el resto de la realidad. La lógica, la metafísica, la ética, la estética, como veremos más adelante, todo forma parte de una antropología que queremos di mensionar desde los distintos ángulos de visión.

Así pues, no hay antropología, no hay humanismo, no hay hombre sin entender previamente la capacidad o dimensión que el hombre adquiere frente a la verdad que es él mismo, y que la percibe dentro de sí mismo, - dentro de sus fronteras de conciencia personal, y que no tiene que salir de sí ni dejar de ser conciencia para encontrarse con la verdad, - constituyendo así un verdadero diálogo. La antropología es el diálogo de la conciencia personal con los valores que están en ella.

En este sentido la lógica puede ser llamada, con verdad, una antropología del conocimiento, no en el sentido de que tenga la lógica como objeto directo al hombre sino en el sentido de que, en la medida en que entendemos y explicamos los procesos del conocimiento, el acceso a la verdad por parte de la conciencia, tenemos ya una descripción del hombre mismo y optamos por una antropología. Por esta misma razón que no

otros explicitamos aquí, todos los sistemas filosóficos, todos los modelos racionales, todas las filosofías del conocer crítico, incluyen o derivan en una imagen del hombre, aunque no lo confiesen. Toda lógica, además de ser una antropología, presupone una opción frente al hombre, frente a la persona de la cual la conciencia es ya su centro esencial. Por eso mismo no comprendemos cómo durante tantos siglos la lógica, es decir, la preocupación por los problemas funcionales del conocer, de la verdad, de la certeza, de las relaciones interfacultativas, hayan oscurecido el problema del sujeto-hombre que es el que verdaderamente conoce, se conoce y se expresa en dichas teorías epistemológicas. También actualmente estamos asistiendo al mismo espejismo: los discursos que se hacen en torno al estructuralismo, es decir, al conocer como derivado de las estructuras, por muy personales que sean, olvidan que la única estructura es el hombre, la persona; él es el protosentido y la protoestructura de todos los sentidos y estructuras que el hombre encuentra en la conciencia.

Todo esto tendremos ocasión de completarlo más adelante. Ahora lo importante es aludir y describir en lo posible, esta tensión: frente a los peligros de una concepción "estructural" de la verdad (oh, Verdad personal, diría siempre San Agustín) que daría como resultado el hombre sin verdad interior propia, sin consistencia, sin posibilidad de opción porque la verdad le vendría estructuralmente impuesta; frente a la dimensión masiva y colectiva de la verdad, como si esta viniese del grupo, de la suma material de individuos manipulados y extra-dirigidos que desembocaría en el hombre-masa-verdad; frente a la posibilidad de reducir igualmente la verdad en el hombre y sobre el hombre a una espon

taneidad irracional, egoista, interesada, a un yo-experiencia frente a un yo-conciencia personal y libre, que desembocaría igualmente en una inversión de los intereses de la verdad al servicio del hombre, siendo lo útil, lo experimental, lo agradable, la medida de lo verdadero y de lo bello y de lo bueno, es decir, siendo la antropología la medida de la verdad y de la ética. Frente a todas estas manifestaciones incorrectas de la relación lógico-antropológica tenemos, en cambio, las posibilidades que asisten a la antropología filosófica de beneficiarse de una correcta interpretación y comprensión del problema del conocimiento del hombre y en el hombre. La epistemología, decimos, es una antropología por ser una forma de interpretar la configuración del misterio del hombre en su esfuerzo por conseguir la verdad de las cosas. Las afirmaciones lógicas son afirmaciones y reafirmaciones antropológicas porque le convencen, por lo menos, al hombre de su posibilidad de acceso a la --verdad, del "encuentro" con la verdad, con "su" verdad personal.

El comportamiento del hombre ante la verdad (bien sea antes de poseerla, mientras la busca o después de hallada) también tiene un interés -- para la antropología. El hombre y la metafísica de la persona no pueden considerarse indiferentes ante estas cuestiones. En ello va el sentido de su misma existencia en cuanto hombre, puesto que el hombre no es algo cerrado que se pueda entender sin su relación propia a los valores-- que como decíamos, forman parte del espíritu.

La formulación e intento de convergencia entre antropología y epistemología y la manera de convertir un idealismo o teoría del hombre-sujeto-entendimiento-"cogito" en una imagen o antropología más integral es el momento en que se analiza el hombre como conciencia. La teoría persona

lista de la conciencia la haremos más adelante. El hombre conciencia es una fórmula de hombre-persona sobre la que se va a proyectar todo nuestro estudio. Al distinguir en Nedoncelle estas dos fases de su pensamiento y analizar su primera postura idealista voluntarista antes de fijar definitivamente su personalismo filosófico queremos indicar cómo aquél es algo previo y ordenado a éste. Nunca nuestro autor ha sido un idealista en sentido clásico, tradicional, hegeliano; sino que, aceptando unos planteamientos iniciales y valederos del idealismo (un sistema puede rechazarse en su totalidad como tal y sin embargo aceptar algunos de sus postulados concretos) como marco de una filosofía del sujeto, realiza sin embargo una crítica de dicho idealismo, obligado ya por una fenomenología de la voluntad y de la conciencia que el idealismo ignora todavía y que le permitirá a Nedoncelle iniciar nuevos caminos para el método antropológico y para sus contenidos; y le llevará igualmente, la profundidad y la realidad de la persona, de la conciencia, del hombre, de la libertad, de la ética, del amor, de la reciprocidad. Esta construcción filosófica personalista aparece más rica y coherente que la idealista, como tendremos ocasión de ver.

Un primer valor de la noción de conciencia está en que ella supone la reconciliación dialéctica del pensamiento y de la acción, el dualismo antropológico, lógico y ético que tantos problemas causa a la filosofía moderna desde el más puro idealismo hasta el más puro materialismo o marxismo. La conciencia. La conciencia (el hombre, la persona) no es ni solo pensamiento (Descartes, idealismo, fenomenología de Husserl) - ni solo acción (positivismo, marxismo). Ella es el espacio, el momento vinculante entre idea-acción; teoría-praxis; filosofía-ética. Por ello

el cristianismo y el personalismo se presentan como teorías de la conciencia, es decir de la unidad personal y antropológica, no de la identidad lógica. La conciencia es el punto de partida para la fenomenología personalista pero no será solo fenomenología como veremos en el capítulo dedicado al método y a la metafísica. La magnitud conciencia no equivale todavía a la magnitud persona, pero nos puede servir ya como introducción a ella en la ontología personalista y en la antropología: el hombre es conciencia. En la conciencia y en la memoria se realiza ese tránsito de la lógica a la antropología, de la intelectualidad a la ética, de la percepción a la acción, de la objetividad estática a la creación. Con la fenomenología o análisis de la conciencia la filosofía actual puede encontrar la solución a las numerosas antítesis que se le presentan al discurso humano.

Para Nedoncelle, la conciencia "es una cualidad del pensar-acción individual que eleva intrínsecamente al sujeto humano a la más preciosa -- personalidad" (16). En la conciencia encuentra la persona su mejor magnitud y dignificación. Por ello, lo decimos ya desde ahora, el personalismo será una metafísica y una fenomenología de la conciencia como constitutivo esencial del hombre, pero una conciencia personalmente abierta y en diálogo o comunicación intersubjetiva. Por ello mismo el personalismo de Nedoncelle es más que una filosofía en sentido clásico (17) porque es una ampliación integral de dicha fenomenología. Lo apuntamos ya al principio: es el método fenomenológico, pero aplicado a la totalidad de la persona humana, lo cual no hace Husserl, por ejemplo.

Pero en este momento el voluntarismo como primera expresión de la filosofía de Nedoncelle no comprende un planteamiento muy personalista, ni

muy psicológico de la conciencia, siendo solamente "la atención psicológica presente" y todavía no se extiende a todo el ser individual, aunque este voluntarismo asume y explica las formas inconscientes de la personalidad. Sin embargo, la estructura de la conciencia ya tiene esta doble vertiente que es esencial y constante en todo proceso fenomenológico: los puntos objetivos y los mecanismos y los mecanismos subjetivos. Ellos son los que permitirán una ampliación de la conciencia y sus exigencias hasta las dimensiones absolutas de la persona. Esta noción fenomenológica de la conciencia tiene su paralelismo con la de Husserl, donde también se distinguen los contenidos objetivos y los mecanismos= reflejos. He aquí como partiendo de una ontología-psicología voluntarista se puede llegar a una lógica (Husserl) y a una antropología transcendental y religiosa. Este será el recorrido del personalismo de Nedoncellle.

SICOLOGIA Y ANTROPOLOGIA: EL HOMBRE MEMORIA

Además de la categoría de conciencia como contribuyente a la formación de la antropología personalista tenemos también el dualismo o el análisis del hombre memoria. Como se puede ver, partiendo de espacios tradicionalmente asignados a la psicología Nedoncellle les valoriza, les vincula y utiliza para construir una ontología o si se prefiere una antropología transcendental, como queda apuntado. Convencido de que no existe el ser en general (como veremos en la parte siguiente dedicada a la metafísica de la persona) sino el ser-en-sí, concreto y "personalizado" sabe que no existe en ser sin experiencia del ser. Esa experiencia es=

sicológica y es lógica, y tiene que ser metafísica, pero es también una acción e influencia que los seres unos con otros, y unos entre otros, = además de la influencia que reciben del ser único. Por ello, se da siempre una doble experiencia: del yo a los seres y de los seres entre sí. Por eso mismo comprenderemos que toda metafísica es una metafísica personalista, es decir intersubjetiva, o de los seres entre sí. Ello nos=conducirá al planteamiento no sólo de la sicología o de la perecepción sino al de la transcendencia, al absoluto y a la religiosidad en su -- forma más primitiva: cómo se comportan y reaccionan los seres concre-tos frente al ser; los seres relativos frente al ser Absoluto, los se= res derivados y creados frente al ser origen de todo ser. Por todo ello la antropología de Nedoncelle, en el ámbito de la filosofía, se convierte en una antropología religiosa y en una ética. Y todo ello, partien=do del ser en situación personal, del ser como experiencia de concien=cia.

La memoria como reducto y magnitud antropológica (y no sicológica) es=la fuerza que más contribuye a formar la ontología de la persona en un sentido histórico (San Agustín por ejemplo) y en un sentido real y doctrinal. En ella, la sicología o la experiencia es ontología y es ontropología personalista, como veremos más adelante. En ella queda supera=da, como sucedía en la conciencia, la antinomia pensamiento-acción; - percepción-acción; teoría-praxis. La dialéctica en filosofía (Platón, San Agustín, Hegel) sobre las relaciones entre los órdenes del pensar= o percibir y del actuar o hacer y comprometerse vienen superados en la memoria como resumen y síntesis del hombre-persona, sentidos y razón, percepción pasiva, receptiva y propulsión o iniciativa libre (18). La=

memoria es la fórmula antropológica de mayor poder sintético. Lo mismo sucedía en San Agustín. En ella está contenida todo lo que hay en el - hombre de conservación y proyecto, de resto y prospección, de fundamento y de edificación futura. El hombre memoria es el hombre en desarrollo, en distensión, en generación, en vocación, en proyecto. Ella es a lo vez previvencia y sobrevivencia, figuración , prefiguración y transfiguración del hombre. Pero todos estos son aspectos fenomenológicos y todavía estamos en los niveles antropológicos.

Según esto, la memoria es la única dialéctica antropológica, es la única frontera del hombre, su único diafragma: los dualismo antropológii-cos e incluso los ontológicos desaparecen y solo queda la fórmula memoria-conciencia para dividir o sea diferenciar al hombre. Sólo existe - lo consciente y lo inconsciente para referirse a la persona. No hay más fenomenología antropológica. Por ello, todas las demás dialécticas seunifican en ésta: el pensamiento y la acción son ontológicamente idénticas, sólo se diferencian en que ambas conjuntamente o por separado - sean conscientes o inconscientes. Es decir, el pensamiento consciente y la acción consciente son iguales. Por eso hemos dicho que la diferenciación real solo se mide desde el plano de la conciencia o no-conciencia.

Este punto de la doctrina de Nedoncelle nos parece importante a la hora de conducir el discurso antropológico hacia un humanismo presididopor la unidad personal. Porque la conciencia y la persona se presentan así como la realidad decisiva del hombre; y la persona es la referencia y homologación de las afirmaciones ontológicas sobre el hombre. El hombre se define como conciencia de lo inferior, de lo interior a él y de lo superior. Esto tendrá más relieve en la etapa ética de nuestra -

antropología y ontología personalista. Aquí, analizando esta primera manifestación del pensamiento de Nedoncelle que se caracteriza por el primado de lo psicológico, de la voluntad como "primera puerta y ventana del ser monádico, estamos asistiendo a una preparación de su personalismo futuro donde, teniendo como punto de partida la experiencia psicológica, se formulará una teoría metafísica de alcance fenomenológico y transcendental.

EL ACCESO A DIOS DESDE EL IDEALISMO VOLUNTARISTA

La pregunta que ahora se hace nuestro autor es: ¿cómo se realiza la -- apertura de este orden filosófico al hecho religioso? ¿Cómo se produce el acceso a Dios desde esta postura y opción idealista y voluntarista? ¿Será el idealismo un sistema cerrado a la transcendencia, o por el -- contrario, su constitución voluntarista le abrirá a contenidos y significaciones alcanzables por los "mecanismos subjetivos" que indicábamos antes? No olvidemos que para Nedoncelle toda conciencia está formada -- por "puntos objetivos" y por "mecanismos subjetivos".

El planteamiento del problema de Dios a estas alturas tiene unos términos ya claramente personalistas. No se trata de ver cómo el entendimiento humano sea capaz de llegar al Dios de la razón natural sino de cómo el hombre-persona, es decir la totalidad antropológico personalista deduce al Dios personal, o al Dios persona con nombre propio, mediante -- una fenomenología del espíritu.

El punto de partida sigue siendo el mismo al que hemos aludido dentro=

de esta posición voluntarista-idealista: el método inicialmente es el mismo que se utiliza para descubrir la existencia de los otros en mí o del no-yo frente a mí. ¿Cómo se puede descubrir en mí la existencia de una realidad fuera de mí que no sea yo y que sea en no-yo? ¿Cómo puedo percibir y afirmar la existencia de un "noumeno" distinto a mí mismo - pero partiendo, utilizando y apoyándome en mí mismo? He aquí la pregunta de toda fenomenología interpersonalista, el paso fundamental del yo como magnitud metafísica a realidades y campos operativos que estén -- fuera de ese yo. La respuesta es aquí también la voluntad, no como facultad psicológica sino como realidad dinámica, personal, existencia, - es decir, el amor y el querer como entrega y donación interpersonal. - Se trata de aceptar que mi espíritu y miconciencia no pueden entregarse inútilmente a la labor de crear unos deseos y una pasión existencial que quede en el vacío, sin contenido existencial como respuesta. La persona como sujeto de querer y de deseo no puede quedar desfondada por el vacío ontológico cuando tiene una dirección, una exigencia tan clara y un contenido tan concreto y personal, nada abstracto. Mi conciencia, mi deseo, mi voluntad que son algo personales, enraizados en una metafísica profunda, no puede querer y amar o desear más que otra conciencia, otro deseo, otra voluntad con idéntico carácter personal - como tiene la mía.

En el fondo de todos estos procesos ontológicos y saberes particulares no hay más que una única fenomenología: la del otro. La totalidad y unidad de la conciencia es la base única del también único proceso fenomenológico transcendental, a saber, la sucesión y derivación del yo, no yo, otro, otros, el Otro. Lo demás (lógica-conocimiento-amor-religión-ética-alteridad-reciprocidad, etc.) tendremos ocasión de verlo, no es

más que aplicación particular del único proceso que tiene lugar en el interior del yo personal, analizado de esta manera.

Ya hemos apuntado más arriba cómo se produce el conocimiento en el idealismo de Nedoncelle partiendo precisamente de un "a priori" absoluto, = ideal, iluminante, "sustrato infinito e ideal" lo llama él y que posibilita el conocimiento como descubrimiento del contorno y de la identidad de las cosas dentro de la identidad absoluta que es Dios. La identidad de seres particulares y de conciencias reales no sería si no fue se por la existencia previa de un Ser y Conciencia, Identidad y Personal absoluta que se convierte en ser, interioridad, conciencia, identidad y yo inmanente a mí mismo mediante el cual mi ser, interioridad y conciencia descubre a los demás como alteridad real. Porque lo real no es más que la relación que la conciencia inmanente establece entre esta Identidad absoluta y la existencia concreta. Es, como se ve, el camino agustiniano de la iluminación. "Para la posibilidad de mi conocimiento es necesario la existencia de este Ser puro. Pero ya no puedo - decir aquello que él es ni siquiera que él existe en realidad. No sé - si es posible que exista, o si, como quería Hegel, equivale a la Nada. Todo lo que yo afirmo es que esta Idealidad suprema retiene superior - mente todo lo que existe; que si ella no existiese condicionaría y penetraría sin embargo de su vacío supremo la naturaleza de todo". (19)

A parte esta situación del conocimiento humano respecto a Dios tenemos otra forma de penetración y de encuentro personal con El dentro del voluntarismo idealista de nuestro autor. La vía que hemos apuntado quizá no llega a Dios sino que parte de El. Se da por supuesto y no por probado. En cambio el personalismo supone, ya desde este momento, un pro-

ceso descubridor, inductivo, de la realidad de Dios también como persona. Después en un segundo tiempo, el personalismo será una descripción fenomenológica más detallada del absoluto personal con nombre propio.- Pero de momento no pretendemos más que fundar la existencia de Dios en la voluntad antropológica. Desde esta perspectiva gnoseológica Dios se presenta como una exigencia de la voluntad de ser y del ser de la voluntad, como una "conciencia infinita y amante" capaz de suscitar mi adhesión voluntaria. Por tanto, se trata no de la "vía mentis" sino de la "vía cordis" que más exactamente es vía de la persona. Es otra vez el modelo de filosofía agustiniana: el Dios del amor, es decir, descubierto por el amor, interior al acto de amor, el Dios del cristianismo y no el de la sabiduría humana. Es decir, hay un juicio sobre Dios en el hombre que no se da sólo en la mente sino que es también la voluntad la que juzga. La existencia de otro y del otro se quiere y porque se quiere se acepta y se ve como existente en el mismo acto por el que yo me percibo existente.

Amar a uno es optar por su existencia, es adherirse ya a su realidad, es decirle tú existes a partir de este acto de amor. El amor es fundamentalmente conciencia del otro, en este caso, conciencia de Dios; el amor transcendente se convierte en conciencia transcendente. El ser -- del querer, como hemos dicho más arriba, que lleva consigo el querer -- del ser, termina en una fijación y creación del ser que se quiere que sea. El querer no es la opción entre querer o no querer sino que el querer tiene como primer reflexo existencial el querer mismo. Lo identidad del acto de querer no es un ser externo, real, todavía sino el querer mismo subsumido, introasumido en el acto mismo de la voluntad que=

quiere; pero este proceso supone un apelo y una creación constante del ser que no existe para que exista. Entonces, querer la existencia es - dar la existencia, es crearla. Querer es percibir lo que no existe más que en el acto de querer, haciendo que exista también fuera.

Como se ve, es una filosofía integral de la voluntad donde ella adquiere toda la decisión y significación radical en torno a la existencia - de Dios en este caso. Ello equivale a un acceso interior al problema de la existencia de Dios, es decir, desde dentro de la persona del acto - del querer, de la voluntad como conciencia del hombre. El Dios realidad actúa como una hipóstasis en mi personal, en el yo personal, penetrándole de su existencia. Entonces Dios no es conocido sino reconocido; no es encontrado sino reencontrado. Dios es una hipóstasis de la conciencia; y del Dios personal se retorna a la persona, al yo antropológico.

Todo este planteamiento de la existencia de Dios a instancias de una filosofía del amor y de la voluntad, dentro de un contexto antropológico, lo organiza y recoge Nedoncelle en torno a la teoría de Dios como identidad nueva. Es decir, la identidad de Dios la realiza el amor y el amor siempre es creador y nuevo. La fórmula "identidad nuevo" designa directamente la condición real de Dios en relación con el yo que le percibe. Dios es en la realidad idéntico a la posibilidad. Nada hay en su realidad que desborde a la posibilidad. Posibilidad y realidad - son identidad entre sí, son dos magnitudes coincidentes en Dios. Y es "identidad nueva" porque es la dialéctica misma, es decir, está constantemente creándose, renovándose y creando a los demás. Esa es la única moral existente en el personalismo: crear, dar vida, dar ser a los otros por el amor. La ética de los seres antes que un comportamiento -

de las conciencias es un régimen metafísico: dar y promover el ser de los demás. Y esto sólo lo hace el amor. Por eso no hay más ética que la del amor, como tampoco hay más metafísica que la del amor, la de la persona.

En todo esto descubrimos el esquema ontológico elemental y subyacente en todo idealismo: la noción de ser puede tener esa doble referencia, a saber, o designa lo que cada ser en particular es, su identidad propia y diferenciadora, o lo que tiene de universalidad, de comunión y de comunicación con los demás seres individuales. Es decir, con el ser designamos al mismo tiempo la unidad y la diversidad de todo lo existente. Porque en definitiva el ser es relación. Pedimos al lector que recuerde este esquema pues nos va a servir más adelante como fundamento para la comprensión de la teoría de la persona. La persona comienza en el ser y va a ser la categoría fundamental de encuentro para entender las relaciones del hombre con Dios. La noción de persona como relación va a ser utilizada para servir de mecanismo analógico aplicable a distintos niveles del ser. Por lo demás, como es sabido, de aquí parte la noción de transcendencia y de transcendental cuya significación apunta hacia esa zona de comunicación en el ser ideal (es decir universal) -- por parte de la realidad experimental y concreta de todos los seres. -- En adelante, estudiando y desarrollando la antropología dialéctica de Nedoncelle, usaremos continuamente estas nociones, aplicadas sobre todo a la persona: el yo ideal como esencia y constitución del yo real -- (20). Ni que decir tiene que en el idealismo, y en este caso también -- en Nedoncelle, ideal no se opone a real. Ambas delimitaciones de la existencia son reales. Uno (lo ideal-transcendental) en un sentido uni

versal y absoluto o totalizante; otro (lo real-concreto-experimental)= en un sentido particular y fenomenológico. Pero los dos órdenes participan del ser y de la existencia.

Como suele ocurrir, esta asimilación de Dios y de los demás seres en la única noción y realidad del Ser transcendental suele suscitar sospechas de panteísmo, por muy ortodoxo que sea, pero al fin panteísmo. -- Sin embargo al idealismo y a su fijación de la existencia de Dios sólo le salva de panteísmo, según vuestro autor, precisamente el personalismo. Sólo él va a destruir la alternativa panteísta de la dialéctica -- idealista. Una alternativa doble: la del pensamiento y la de la acción; la religiosa y la ética. La dificultad se supera de la manera siguiente. En primer lugar, el acceso a Dios, aunque sólo sea a su existencia supone o se hace desde un acto estrictamente personal, es decir, desde el amor como desinterés por la propia existencia e interés por la ajena. La existencia del otro se descubre como fondo y estructura final - de un acto de amor personal, libre y creador. Por tanto, aunque el acceso a la existencia de Dios tenga lugar desde el interior de la persona y del ser (idealismo) desde esa comunidad-interioridad ontológica sólo se descubre la existencia ideal-transcendental de Dios; pero al mismo tiempo afirmamos su distinción de mí, pues hay que colocarle como algo exterior a mí, algo personal en sí frente a mí. Esto ya no es panteísmo (21). Es decir, como concluirá Nedoncelle, para deshacer el equívoco panteísta: es necesario ser una persona "creadora" de la identidad transcendental de Dios para darse cuenta de que como persona sólo soy= criatura creada y dependiente. En definitiva, el mismo acto personal - que me descubre a Dios igualándome con El en la común condición de persona, ese mismo acto me diferencia personalmente de El dándome la no -

ción de distancia, diferencia, causalidad y sumisión, implícito en la estructura creada y derivada de mi persona. La conciencia que tengo de Dios no parte de una neutralidad ontológica, de una igualdad frente al ser, sino que parte de mi condición personal de estar radicalmente -- condicionado por la creación. Así es como la filosofía coincide con la religión y el dios de los filósofos es personalmente el mismo y único -- que el Dios de la revelación, como siempre ha entendido el cristianismo en estas discusiones clásicas.

De esta manera, según creemos, ha respondido Nedoncelle a la pregunta radical por Dios planteada en todo idealismo. El yo idealista convertido en voluntad del otro o por el otro nos lleva a la seguridad interna de la existencia del Otro llamado Dios. De esta manera también Dios se presenta como un dato personal a la conciencia. La despersonalización del absoluto como hecho aceptado en el idealismo viene compensado aquí por una determinación personal de Dios que veremos incrementada más -- adelante en plena etapa personalista, pero que ha comenzado aquí en la voluntarista. El tema tiene un marco netamente filosófico, idealista y hegeliano (22). Se trata del lugar común: el salto a Dios desde la razón idealista, un tema tan acariciado por el mismo Hegel en un sentido incluso cristológico.

CONCLUSION: METAFISICA Y ANTROPOLOGIA

Este proyecto de filosofía basada en el método idealista (conciencia y transcendencia) pero apoyado en la voluntad como realidad-núcleo de la subjetividad da como resultado un apunte del hombre que será confirma-

do posteriormente. Pero sobre todo nos lleva a la conclusión de que no hay filosofía ni metodología, ni esfuerzo o proyecto filosófico sin el hombre, sin la persona y no sólo sin la conciencia. El esquema idealista es patente: se arranca del hombre conciencia y voluntad para construir desde ahí el sober fundamental y lo fundamental de los saberes. Frente al empirismo o la ilustración o al positivismo, sabemos que el idealismo puede ser un modelo antropológico del saber que revierte sobre sí mismo y que por tanto se convierte en saber sobre el sujeto hombre y no sólo saber desde el sujeto. El hombre, el yo no es sólo el -- ser donde acontece el saber, sino que es el saber mismo. Ser y saber, = eso es el hombre para el idealismo. Todo ello en una identidad distensiva entre metafísica y antropología. Con ello nos confirmamos en la -- sospecha de que la subjetividad como base del idealismo es o tiene que ser una noción más personal que racional. La razón del conocer es la -- persona. Y la razón a conocer es también la persona. La persona es el -- conocimiento en el idealismo. El conocimiento es más auto-persona que = autoconciencia incorporando elementos transracionales a la idea de -- subjetividad. El sujeto es algo más que la razón pura. Todo ello tiene un sabor pascaliano, y sabemos que Pascal es otro autor de gran acogida en Nedoncelle que le ayudará a completar la síntesis de su filosofía personalista.

Lo que parece claro a estas alturas es que la metafísica del saber tiene que hacerse desde la persona y contribuir ella, a su vez, al hecho primario de la persona en su hacerse. Ella está destinada a presentar al espíritu, al hombre, la totalidad de sus posibilidades y aspiraciones para su progreso total, una de las cuales es el Absoluto, lo divino, lo religioso. La metafísica es, por consiguiente, lo menos abstracto

to y por el contrario se presenta como el tratamiento que el espíritu hace de las relaciones mutuas entre los seres. Ella es el análisis de las relaciones que unos seres muy concretos (y lo más concreto es la persona) mantienen con el Ser y entre sí. El hombre y Dios son dos formas concretas, por tanto personales, de existir, dos formas concretas de entender el diálogo interontológico o interpersonal que es la metafísica y que es la religión. El hombre persona y el Dios creador resumen el marco y las dimensiones de ese diálogo. La interacción de los seres, he ahí la metafísica para Nedoncelle. Y cuando esos seres son personales, tenemos la antropología. Ello supone que el ser y la persona no son algo cerrados en sí mismo sino abiertos a la transcendencia mediante la relación como estructura del ser mismo y su existencia personalizada. Una ontología de la apertura, un personalismo de la intersubjetividad, de la comunicación, de la relación, del muto hacerse, --causarse y personalizarse mediante la voluntad de ser. Es una metafísica de la epifanía del ser y del ser como epifanía y revelación en la relación misma del ser común y comunitario.

Ciertamente este primer enfrentamiento de la persona-voluntad, de la antropología se produce dentro de una conciencia oscura del ser y de la existencia de Dios. Pero importa sólo lo que el hecho tiene de inevitable: cuando el yo se pregunta por sí mismo y por las cosas, desde la conciencia y la voluntad de sí mismo, necesariamente se encuentra con la pregunta por Dios. Dios parece así incluido en el orden interrogativo y de búsqueda que alienta a la persona humana cuya voluntad se nos ofrece como un primer punto de partida para la afirmación, todavía oscura como hemos dicho, de Dios. Y todo ello en un tránsito constante

de la sicología a la lógica interpersonal y a la metafísica. "Yo tengo conocimiento de mi querer, de este querer que quiere a otro; y la dirección de este querer explica en retorno el sentido de mi conocimiento. No se pueden separar los dos actos, ni imaginarse que el conocimiento= porque sea de orden psicológico, no tenga un estatuto metafísico" (23). En ese estatuto metafísico del conocer y del querer del hombre y de la persona se incluye y deriva el problema inevitable de la persona. Estas son las razones que apoyan las dos partes de nuestro proyecto: posibilidades religiosas y éticas de una metafísica de la persona en Nedoncelle. El camino del ser, del conocer, del querer, del obrar, de la persona, de la libertad, de la opción pasan necesariamente por Dios.

CONFESIONES DE UN PERSONALISTA

Según dijimos al principio la filosofía analizada hasta aquí pertenece a una primera opción de nuestro autor, a una expresión inicial del conjunto sistemático de su doctrina. No se podría hablar, en realidad, de sistema. En realidad, Nedoncelle siempre que puede, reivindica su independencia y autonomía frente a cualquier sistema, filiación o etiqueta convencional: "Yo amo mi libertad y yo no acepto las etiquetas" (24). Sin embargo esto no quiere decir que un pensador o autor independiente haga su filosofía en contra de la corriente histórica del filosofar -- mismo, sin continuidad y sin atenección o lo perenne, o en solitario frente a otros pensadores. Como veremos en el capítulo siguiente, esta no es la idea que tiene Nedoncelle sobre el quehacer filosófico en la historia. La filosofía es una unidad que se sucede y se integra a lo lar-

go de los siglos y de los sistemas. No hay, por otra parte, enfrentamientos sino colaboración entre las distintas épocas y autores. Un sistema no es una expresión formalmente cerrada de una filosofía sino que el sistema comienza allí donde una expresión filosófica continúa y prolonga, por su identidad, la frontera del anterior ampliando sus posibilidades. Por lo demás, hemos aludido en otra ocasión, a la conciencia que los personalistas tienen de la historicidad y homologación de su filosofía. Esto se intensifica cuando notamos la convicción expresada por Nedoncelle acerca de la unidad del pensar filosófico de todos los tiempos utilizando el principio de correspondencia, colaboración y no de corrección o dialéctica entre los sistemas. La autonomía o diferenciación entre los autores y sistemas, es a veces, sólo aparente, en la forma y no en los contenidos intencionales. En el fondo lo que existe es una gran unidad y colaboración o convergencia de posturas globales y planteamientos. Así es como se llega al clásico problema de la filosofía perenne en los personalistas (25). Por lo demás, ampliamos lo dicho más arriba: un sistema no es un todo cerrado, no es toda la filosofía, sino que un sistema es tanto sistema de filosofía en cuanto incorpora una intuición nueva, una visión nueva al resto de la síntesis existente. Por ello mismo un sistema, por definición, por posición, está siempre abierto a la influencia, recibida y transmitida. El mismo ha comenzado a existir por ese influjo permanente intrahistórico de la verdad y de la reflexión y no puede pretender cerrarse en sí y clausurar con ello la herencia y mucho menos negar o excluir toda expresión filosófica que no sea la propia. Hay pues unidad y acción recíproca entre los sistemas. Tendremos ocasión de volver sobre esto.

Pero no es ahora el momento de una teoría general sobre los sistemas en filosofía. Sin embargo ha sido útil esta alusión a lo que nuestro au - tor piensa sobre el pluralismo, las pertenencias, las etiquetas en filosofía. Vamos a penetrar en el estudio y análisis de su identidad filosófica, o más exactamente, la conciencia que el autor tiene de su -- propio pensamiento y las revelaciones que hace de él. Es lo que queremos hacer en forma de confesiones propias del escritor, es decir, recu rriendo a su propio testimonio. Ningún otro procedimiento ofrece mejor garantía de acierto. Y en Nedoncelle hay material suficiente para ir -- siguiendo esta imagen propia que él tiene de lo que él es en filosofía.

El primer ensayo filosófico sobre un voluntarismo idealista donde la -- intuición esencial era el ser como voluntad o la voluntad de ser o par tir del cual se descubre y "quiere" la existencia de la realidad, es -- decir, de los demás seres y de las demás conciencias quedaba todavía -- anclado en un individualismo a no ser que se utilizase la fenomenología del amor como existencia causal y compartida. Por el testimonio del -- propio autor este proyecto filosófico data de 1.926. Su concepción fun damental consiste en una opción por el yo solitario y en profundidad, = intensivo más que extensivo, que sólo sale de sí mismo mediante una -- "voluntad volente" (lo cual es quedarse dentro del yo también) que hace los recorridos del sujeto transcendental o del "cogito" pero en un= impulso voluntarista y creativo. Aquí está el punto central de este mo delo filosófico nedoncelliano: quiero luego existo como querer" y si -- quiero luego existe lo que quiero como existente. Lo demás es una am - pliación existencial de esta facultad. El amor y no el pensamiento, co mo quedó apuntado, es el que multiplica y cuantifica los sujetos o sea los centros de conciencia, que más tarde serán centros de comunión y --

de relación interpersonal. Todo ello repercutirá, a su vez, en una nueva configuración de la ontología.

Lo que ahora pretendemos es asistir al abandono de esta primera posición y su continuación por el personalismo como intuición radical en Nedoncelle. Por eso, utilizando la frase de Jerphagnon hemos aceptado el hecho de que en nuestro autor se realiza un paso del idealismo (voluntarista) al personalismo. La inspiración radical aquí no será ya la voluntad que quiere sino la intersubjetividad o reciprocidad de conciencias como modelo filosófico de conocer, su promoción, su comunicación. Es lo que inaugura la segunda etapa de nuestro autor: el personalismo como fórmula y consagradora y denominadora definitivamente de la filosofía de Nedoncelle. Desde este momento nuestra tarea consiste en analizar esa concepción integral de la persona como hecho privilegiado y dato primitivo con todas las consecuencias que de ella se derivan hacia una lógica, una metafísica, una fenomenología, una antropología, una filosofía del hecho y del lenguaje religioso y finalmente una ética del comportamiento recíproco de las conciencias personales. No será ya una filosofía del sujeto, del "cogito" puro sino una teoría de la intersubjetividad, de la interpersonalidad. En ello colocan los estudiosos la identidad y peculiaridad de la filosofía de Nedoncelle. Con distinta terminología pero todos aluden al mismo hecho original y desencadenante. Otros prefieren designarlo como conciencia colegial o filosofía del nosotros, de la comunidad, pero siempre se refiere a este carácter propio y diferenciador del pensamiento nedoncelliano. También podría recurrirse a la denominación de filosofía del amor. Porque el amor juega un papel dialéctico en todo esto. Es la metafísica misma de la persona, de la reciprocidad. Pero ello es más bien una intuición --

conclusión (26).

Sigamos pues el nacimiento y desarrollo de esta autociencia en nuestro autor. "Los horizontes y los métodos que vamos a investigar -dice Nedoncelle- querrán o deberán ser llamados personalistas. Hace ya tiempo que se me atribuye esta etiqueta y me va a ser difícil rehusarla. Pero ¿qué significa? Si nuestra conciencia personal no fuese más que mentira, si, en otras palabras, el fondo de la realidad no tuviese que ver nada con las personas es evidente que no habría lugar para discutir - sobre el personalismo" (27). Por consiguiente, la autodenominación y - el testimonio del propio Nedoncelle es que el personalismo es el nom - bre, el sentido, el contenido de su filosofía. Que lucha por demostrar que la persona es el fondo y la intencionalidad de toda realidad. Esto hay que interpretarlo, por lo menos, como una voluntad de no alinearse con sistemas filosóficos concretos, existentes y excluyentes, cerrados en su propia crítica. Por el contrario, nos encontramos ante el propósito y el deseo de incorporarse con su filosofía a la gran tarea histórica de poner un pensamiento, unas ideas, unas concepciones, al servicio de la persona situando a ésta en el centro de interés, de interpretación y de convergencia de toda realidad. Este será el objeto de un capítulo en nuestro estudio: la persona como sentido transcendente de toda objetividad y como razón lógica (que será, pues, razón personal) de todo lo existente. Frente a la razón dialéctica, la razón persona - lista. Si a esto se le puede llamar una filosofía concreta y sistemática o si ello coincide posteriormente con otras formas de analizar la realidad, con otras "Weltanschauung" esto es secundario y desde luego, no les preocupa a los personalistas, sobre todo a Nedoncelle, que sabe que cuando él concibió y redactó su "Reciprocité des consciences" en

1.942 la filosofía interpersonal estaba fuera de moda y Renouvier bastante olvidado. Esto tampoco equivale a ver el personalismo como una filosofía, verdad, hombre, valores, certeza, Dios, absoluto, etc. El personalismo es una opción filosófica clara y diferenciadora, capaz de proporcionar al entendimiento un orden nuevo en el conocer y un orden igualmente en el valorar lo real y consiguientemente unas posibilidades dialécticas de modificarla. Las líneas fundamentales de dicha opción es el reconocimiento indiscutible de la primacía de la persona sobre las ideas, del hombre frente a las cosas, a la naturaleza, del amor frente a las sustancias, de la dignidad y consistencia de la conciencia frente a las perspectivas allanantes de la experiencia empírica y la excelencia y superioridad de la libertad y el amor frente a la alienación del hombre y utilización o manipulación de la conciencia moral de las personas.

Este es el momento de pasar a otra cuestión que completa a la anterior. No basta con legitimar la denominación personalista y reivindicarla para nuestro autor. Conviene avanzar y llegar hasta lo que él mismo entiende por personalismo como opción y denominación de su filosofía. Como nuestro estudio, en esta primera parte, se centra en el problema de una metafísica. Por tanto, el lector tendrá una idea exacta de lo que Nedoncelle entiende por "su" personalismo cuando hayamos llegado a sus conclusiones. Pero antes de ello queremos adelantar aquí que ciertamente el personalismo nedoncelliano no es de orden descriptivo, histórico, = positivo, o sistemático sino de orden y de preocupaciones metafísicas = de acuerdo con las orientaciones de la antropología moderna expuestas en nuestro capítulo de introducción cuando indicábamos las exigencias que Heidegger adscribió al humanismo actual. "Describir el orden perso

nal -dice a este respecto Nedoncelle- no es todavía explicarle o justificarle ontológicamente. Por ello podría parecer que el punto de partido del personalismo fuese algo ambiguo porque no se sabría decir si él es algo 'a posteriori' o 'a priori'; si él traduce una experiencia psicológica del filósofo o una conclusión general de su reflexión crítica" (28). Por consiguiente Nedoncelle tiene conciencia de que el personalismo no se agota en los niveles descriptivos; no es el enjuiciamiento o la narración de una experiencia psicológica por universal que ella sea, ni siquiera el descubrimiento de sus razones, ni siquiera un comportamiento crítico del filósofo frente al patrimonio de ideas recibidas en filosofía y como filósofo. El personalismo es (y bastante esto por el momento) una justificación ontológica de la persona, de su realidad y no sólo de su idea, de su noción y no de su concepto (la diferencia de Nedoncelle entre concepto y noción la veremos en la III parte de nuestro estudio y es muy interesante para conocer el estatuto epistemológico de la persona) de su dialéctica y no de su imagen sublimada o trasladada a la contemplación pura. Más adelante jugaremos con la interacción de los conceptos al preguntarnos si es legítimo establecer una -- identidad entre los dos términos de esta pregunta: ¿Consistirá el personalismo en la reducción o lectura ontológica de la persona o en la interpretación personalista de la ontología? Las dos combinaciones están en Nedoncelle: él habla de una ontología personalista y nos introduce igualmente en un personalismo ontológico y metafísico (29). Este problema quede aquí solamente enunciado porque será objeto de nuestro estudio en la II parte cuando planteemos ambas alternativas, la personalista y la ontológica como parte del método que investigamos. Las dos se iluminan mutuamente y ayudan a comprender mejor el sentido de la --

persona como magnitud de ser y conciencia. Así pues la profesión personalista no es un nombre vacío sino que, como dice muy bien nuestro autor "profesar el personalismo sinceramente es, en general, asumir o -- las personas como algo importante en la estructura del mundo. Con mucha más razón tendrá derecho a declararse personalista el que piense -- que las personas son los seres más reales" (30). Según este texto, el personalismo para Nedoncelle tiene dos niveles en su comprensión que -- determinan otros dos niveles en su profesión o compromiso con que se le vive. Es personalismo toda filosofía que pone como centro causal y de análisis la persona o la conciencia o incluso la subjetividad integral frente a otros objetivos materiales en filosofía. Sería una filosofía -- que tendría por objeto o espacio a estudiar a la persona en el sentido de que el "ordo" o el "universus" operativo de dicha filosofía serían -- la conciencia y la persona asumidas como dimensiones de dicha filosofía. Pero hay otro sentido, llamémosle formal, del personalismo que -- consiste en asumir la persona no como campo de análisis solamente sino como centro formal y deductivo de conciencia desde donde se entiende y analiza la realidad metapersonal (intrapersonal y suprapersonal) que -- por ello mismo es también personal, o sea referida internamente o la -- persona como su arqueología y su escatología y finalización. Se trata -- de optar por una filosofía que aceptando la existencia de órdenes y de mundos personales y no personales (en el sentido sin embargo que hemos dicho arriba, de que todo tiene referencia a la persona) sin embargo -- está convencida de que toda existencia real está referida ónticamente -- en su comienzo y desarrollo a la persona y que esta misma categoría de la persona es el único modo de acceso a la inteligencia de la realidad así como a la realidad misma. Con el correr de nuestro estudio tendre-

mos ocasión de utilizar los textos y las expresiones que encarnen esta convicción. Un capítulo sobre persona y objetividad será especialmente decisivo para entender correctamente esta primacía de lo personal en - lógica y en metafísica.

Actuando unos mecanismos comparativos diremos que en estos momentos Ne doncelle ha superado el idealismo voluntarista de la acción como epi - centro de su cosmovisión. Como vimos anteriormente la influencia de He gel se convertía en un método idealista transcendental como forma de - asalto al ser, al pensamiento-reflexión-conciencia. La influencia de - Blondel le permitirá incorporar la categoría de acción para equiporar= la idea de ser a la idea del hacer. La ontología estática del "es" o - del "se es" se cambia y se convierte en la categoría del "hacer-ser" - de Lavelle, su maestro, y hace que la ontología se entienda también como moral del ser. El ser es punto de partida y meta del ser de cada momento y por consiguiente el ser es responsabilidad frente a sí mismo y a los demás seres; es libertad frente a la necesidad de ser los demás. - Todos estos temas y contenidos filosóficos rodeados de la dialéctica - voluntarista de esos momentos hace que el idealismo como posición y mé todo oplicado a una ontología de la voluntad sea la resultante primera de esta filiación inicial del autor en filosofía: la voluntad como por tada y dimensión del ser y de la ética del ser. Igualmente influye en - la epistemología.

Sin embargo, en un segundo momento, todo esto viene trasvasado a la ca tegoría más profunda de lo personal. La persona es el absoluto ontoló- gico como en Hegel es el espíritu o la idea. La persona es lo más real de los seres reales. La persona es el espíritu concreto y universal a

la vez (universal porque es concreto, como veremos) que se encuentra - adscrito al ser como relación primordial de sí mismo consigo mismo y - con los demás seres. Todo esto formará también parte de un capítulo en ese ensayo de ontología personalista que realiza nuestro autor. Aquí - no hacemos más que enunciar y anunciar los elementos de reflexión (apun- tado solamente, no desarrollada en su amplitud de argumenta) que for- man y conforman este mosaico del personalismo de Nedoncelle. Además to- da esta síntesis tiene unos textos y unos testimonios detrás de sí, to- mados literalmente del mismo autor.

Dialogando con la polarización histórica de la filosofía nos pregunta- mos qué sucede con el personalismo? Es un idealismo o es un realismo? Evidentemente este esquema fundamental está presente en Nedoncelle a - la hora de tomar conciencia de sus afirmaciones o de sus posiciones. - El sirve muchas veces de punto de referencia para comprender el alcan- ce y sentido de una originalidad personalista.

Hasta ahora hemos visto y juzgado al personalismo en relación, continú- ción o distancia del idealismo hegeliano sin olvidar la influencia de la corriente inglesa incluso la corriente neohegeliana. El hegelianis- mo será un punto de referencia para medir la altitud y latitud de un - sistema en el universo filosófico que forma la razón y el espíritu dig- léctico. Sin embargo no es ese el último planteamiento del problema. - Tomando como punto de partido la teoría de Gouhier el bipartidismo fi- losófico es un esquema que tiende a desaparecer y nos dirigimos hacia una noción de filosofía como "un esfuerzo racional que se mantiene en el plano racional precisamente para establecer la necesidad de salir - de él ... Hablar de una racionalidad significa que ella es la raciona

lización de un mundo que no es dado inmediatamente como racional" (31). Así pues la filosofía ya no es dual. No es realismo porque trate de la realidad antes de las ideas, pues no se puede tratar de la realidad si no se tiene una idea de ella; ni es idealismo por el hecho de que dé -- preferencia al espíritu a la hora de dar cuenta de la procedencia y -- significación de la realidad o para interpretarla. La filosofía es -- siempre de la vida existente que no se puede explicar más que desde la verdad y no sólo desde la idea. En definitiva la filosofía es de la -- persona, que es lo más real de lo existente. Por ello la realidad de -- la persona es racionalizada y la razón de la persona está al servicio de esa realidad. Tanto la realidad como la racionalidad convergen en -- la persona y por tanto, comparten la noción de filosofía. La filosofía es, en definitiva, anotar la realidad concreta del mundo y a la vez -- justificarla desde la persona, pues lo más concreto y universal es el espíritu, la persona. Por todo esto la filosofía tiene que ser person lista porque toda realidad se concentre, al menos intencionalmente, en la persona. No hay racionalización objetiva de la realidad, del mundo, de las cosas, sino es en la persona y mediante la persona. Así es como el personalismo se convierte en el marco ontológico y metodológico, im plícito o explícito de toda filosofía. En el capítulo siguiente hablaremos de las relaciones convergentes y hasta coincidentes entre ontolo gía y persona. Aquí baste con reconocer la necesidad que la filosofía actual tiene de justificarse y presentarse como tratamiento de la realidad de la persona presente en toda realidad y ontología regional. El "on" sería la persona, como también el "logos" es persona. La razón -- dialéctica se convierte en razón personal. El objeto y el destino inspirador de dicha filosofía, su base, su fundamento y razón de ser sería

igualmente la persona. La persona como logos de la realidad existente= sería la posibilitación de una ontología actual, mucho más de una ontología. La idea y el proyecto monístico de la filosofía actual tiende a colocar a la persona en el centro lógico y ontológico de toda realidad. No habría "razón" para hablar de la realidad en general (singular y universal, universo y multiverso) si no existiese ya la realidad particular, concreta y espiritual de la persona, como razón de toda la -- realidad. La persona y el personalismo correspondiente no sería, pues, una ontología regional, ni el personalismo sería el sistema que trata-se de este campo propio que es la conciencia personal sino que la persona posaría a ser lo que agota el ser en general y por tanto el personalismo equivaldría a una única visión de la realidad en sí y por sí - (32).

Recurriendo a terminologías comparadas para iluminar y proseguir este= problema existe un personalismo de campo, es decir una filosofía cuyo= campo es la persona; y existe un personalismo formal, es decir, un estilo personalista de analizar la realidad donde, así como la conciencia personal es la filtración de todo ser, así también el personalismo estaría presente en las teorías de análisis de cualquier realidad mate - rialmente considerada. Para nosotros el objeto de la filosofía será -- siempre la persona como connotación trascendental de toda la realidad que existe en contacto ontológico con ella. Volviendo a Ortega no hay= más pluriverso ni universo que la persona. Ella es la que unifica la - diversidad y diversifica la unidad de la existencia. De ella y hacia -- ella fluyen y confluyen los ámbitos de realidad particular. Quede con= esto subrayado el doble sentido del personalismo que estamos a punto -

de iniciar. Sólo en esta amplia noción del personalismo, pero a la vez profunda incidencia en la conciencia de la realidad y en la realidad - de la conciencia, puede ser entendida su relevante significación como - modelo filosófico del siglo XX.

Digamos por último que es en este sentido apuntado como se debe entender el personalismo de Nedoncelle. La ordenación del mundo de la realidad y de las realidades del mundo en función de la persona supone una primacía de la persona no sólo en la ontología sino también en la epistemología y hermenéutico de lo existente y en la ética modificadora de esa realidad misma. De ahí la génesis y desarrollo de nuestro estudio: situado la persona en el centro de una ontología, que llamaremos por - eso mismo personalista, y que a su vez desencadena una visión del resto de las realidades infrapersonales o suprapersonales: mundo y Dios - que son el mundo de la persona y el Dios personal al mismo tiempo. Por ello, la persona "que es el aspecto formal de la realidad" después de - tener un orden o estatuto metafísico tendrá también un estatuto lógico y un estatuto religiosos y ético, cerrando así el círculo ontológico personalista.

El lector recordará que en la introducción a nuestro estudio pusimos - como alternativa diferenciadora de la filosofía actual su carácter antropológico y eso no sólo a unos niveles descriptivos sino también metafísicos profundos. Eran varias las voces que reclamaban para la filosofía de hoy la capacidad que ella demuestra para responder a los problemas y desafíos del hombre, de su existencia fáctica, pluralista, de su futuro, de su porvenir. En ello está contenida su fuerza convocatoria (33). Esa intuición y organización antropológico de la filosofía -

se condensa y se identifica con la hermenéutica de la persona. Por --
ello el personalismo viene presentado por nosotros aquí como una antro-
pología integral en los niveles esenciales aludidos anteriormente: me-
tafísico de la inserción y emergencia ontológica de la persona. Presen-
cia del absoluto en forma personal, o sea lo Divino, Dios, en el cen-
tro y en los límites del ser de la persona en cuanto apertura esencial
a lo religioso y transcendente. Finalmente, el análisis de la actitud
y compromiso derivado que produce un ordenamiento de la acción y liber-
tad de la persona derivada también de su condición de criatura. En re-
sumidos cuentas, ontología, religiosidad y ético son las tres dimensio-
nes céntricas de este personalismo de Nedoncelle que puede servir de -
marco esencial para las preocupaciones fundamentales de la cultura ac-
tual en su esfuerzo por recuperar el logos y la razón dialéctica como
principio explicativo de la verdad y el sentido de las cosas, del mun-
do, de la creación personalista, de la actividad y del trabajo, de la
libertad, de la convivencia, de la paz, de la lucha por distintos lo-
gos en la existencia antropológica. Una filosofía puesta al servicio
de las personas, de la humanidad, comienza por ser una filosofía de la
persona misma y de sus indicadores existenciales, antes de pasar a cues-
tiones complementarias. La filosofía, frente a otras épocas de abstrac-
cionismo, tiene necesidad hoy de unos sujetos históricos, concretos. -
Sólo así se puede hablar de una biografía de la filosofía, en cuanto -
que ella va vinculada a la historia misma de la persona, de la concien-
cia individual a través de los tiempos. Reflexión y subjetividad (los
dos ámbitos tradicionales de la filosofía) no agotan todavía el plan -
teamiento último de esta filosofía como personalismo que propugnamos.
Es necesario llegar hasta la razón antropológica de toda filosofía. --

- 263 -

Ella realiza la ruptura histórica con la tradición: no parte de un mundo, no parte de una idea, no parte de un sistema, no parte de un "cogito", no parte de una conciencia, ni siquiera de un "logos". Ella sólo= parte de un YO como PERSONA.

NOTAS

- (1).- Desaparecido Nedoncelle, disponemos de un cúmulo de datos y de talles de su vida y de su "iter" filosófico en el libro de VALENZIANO, C: Introduzione alla Filosofia dell'amore di Nedoncelle, Roma, 1965, en especial pp. 79-84. En dichas páginas se encuentra una "Nota autobiografica sulle influenze ricevute", y más adelante, las cartas cruzadas entre el autor y el propio Nedoncelle: pp. 93-115. Son interesantes para reconstruir no sólo los hechos históricos sino también los momentos evolutivos de su influencia, de su pensamiento y, en especial, para la fijación definitiva de sus posturas y convicciones personalistas. Véase también DE LA MARCHE, H: Defense de la personne, en "La Croix" 28.XI.1950; y una nota necrológica de su compañero y profesor con él en la Universidad de Estrasburgo: RENAUD, B: M. Nedoncelle, Doyen Honoraire de la Faculté: 1905-1976, en "Revue des Sciences religieuses" 51 (1977) 145-147.
- (2).- Véase entre otros testimonios: LACROIX, J: Le personnalisme, en el art. "Les orientations de la philosophie française" en el num. de "Le Monde" 6.X.1945; BURGELIN, P: en la recensión al vol. "Vers une philosophie de l'amour et de la personne" en "Revue d'histoire et de philos. religieuses" 38 (1958) 195-196: "Il faut avouer que le personnalisme a été souvent plus riche en intentions qu'en explications philosophiques, et nous sommes hereux de voir en M. Nedoncelle, non certes un homme a systeme mais au moins un philosophe soucieux de degager toutes les implications de son hypothese, jusque dans la metaphysique". Y el testimonio de Sciacca: "Del llamado personalismo francés tenemos a Nedoncelle, el pensador filosóficamente más preparado y más penetrante. Su personalismo es cristiano, claro está, pero de caracter metafísico y no psíquico-empírico; y precisamente de una metafísica de la interioridad, con influencia de Blondel, de Marcel, de Le Senne": SCIACCA, M.F: La Filosofia hoy, vol. II, Ed. Excelsior, Madrid 1973, pág. 381.
- (3).- VALENZIANO, C: Introduzione alla filosofia... pág. 80. En otra carta al autor dice Nedoncelle: "Santo Tomás ha puesto a punto el concepto de persona que habia quedado incompleto, vago e in consistente antes de él. Santo Tomás es personalista": Ibid. 105.
- (4).- VALENZIANO, C: Ibid. pág. 93. Esta obra, en forma de Tesis, presenta la gran ventaja de beneficiarse del testimonio de Nedoncelle, pues es un estudio hecho cuando todavía él vivía. Sin embargo tiene el inconveniente de no disponer todavía de la producción total de Nedoncelle recogida en las obras publicadas con posterioridad a dicho estudio. Las fuentes que usa de Nedoncelle están diseminadas por revistas y colaboraciones colectivas. Hoy, en cambio, esos trabajos han pasado a formar volúmenes y son una ayuda imprescindible para el estudioso de Nedoncelle.

- (5).- Esta es la tesis de JERPHAGNON, J: De l'idéalisme au personnalisme: M. Nedoncelle, en "Rev. philos. de Louvain" 69 (1971) 397-406. Otras apreciaciones sobre la filosofía de Nedoncelle, BRELET, G: La philosophie de M. Nedoncelle, en "Giornale di metafisica" 15 (1960) 278 ss.
- (6).- NEDONCELLE, M: Explor. person. I, pág. 25.
- (7).- Explor. person. I, pág. 26.
- (8).- "Et le transit du moi au non-moi, le raccord de l'essence du non-moi en moi à son existence en lui sont assurés par notre faculté de la quantité nombrante.
L'amour quantifiant, voilà qui nous soustrait au dangereux empire de l'idéalisme traditionnel, voilà qui pose réellement des ponts qui nous joignent à l'univers sans aucun sacrifice absurde des données de l'esprit": Explor. person. I, pág. 27.
- (9).- Explor. person. I, pág. 28; véase Person. hum. et nat. I, 2, pág. 4: "La volonté la plus sincère du moi veut a priori, pour se réaliser, subir la stimulation et même la contrainte d'autres sujets; elle a absolument besoin, pour être, de l'être d'un autre, et que cet être soit un fait".
- (10) .- Explor. person. I, pág. 30.
- (11) .- Para la ambientación de esta identidad dialéctica entre percepción-acción, que en Hegel será especulación, véase CEREZO GALAN, P: Teoría y praxis en Hegel, en el vol. "En torno a Hegel", Ed. Universidad de Granada, Granada 1974, pp. 91-124. La conexión con Kant y con Fichte puede verse en PHILONENKO, A: Theorie et praxis dans la pensée moral et politique de Kant et de Fichte, Ed. J. Vrin, Paris 1968, pp. 85-94.
- (12) .- S. AGUSTIN: De Trinitate, XIV, 8, 11; véase también De Civit. Dei, XI, 28; Confess. XIII, 9, 10; Ibid. VIII, 8, 19-20; CAPANAGA, V: Tres adjetivos de la antropología religiosa agustiniana, en "Augustinus" 22 (1977) 3-38.
- (13) .- Explor. person. I, pp. 26-27; véase también Intersubj. et ontol. IV, 21a, 8, pp. 292-293; Recipr. des consc. II, 2, II (130) pág. 163: "La connaissance subjective de l'anéantissement est impossible: la conscience ne peut évidemment avoir conscience de ne pas être".
- (14) .- La muerte de estas figuras del hombre están predicadas y descritas en NEMO, Ph: L'homme structural, Ed. Grasset, Paris 1975, intr. pp. 9-17.
- (15) .- Contamos con el testimonio explícito de Nedoncelle en estas palabras: "La génération à laquelle j'appartiens a subi profondément l'influence de Bergson": Explor. person. I, pág. 42.

- (16).- Explor. person. I, pág. 33
- (17).- Véase los juicios de algunos estudiosos del tema, DIAZ, C-MACEIRAS: M: Introducción al personalismo actual, Ed. Gredos, Madrid 1976, pp.122-123: "Al rechazar la característica fenomenológica para para la filosofía de Nedoncelle no queremos sino llamar la atención de que el personalismo no es filosofía fenomenológica estricta; más aun, de que hasta el presente siglo XX apenas ha habido ninguna filosofía rigurosa. O tal vez, lo que es ya más discutible que la filosofía no podrá ser nunca rigurosa".
- (18).- El hombre como memoria es una fórmula plenamente antropológica, histórica y cristiana. Pensemos, por ejemplo, en la amplitud que ella tiene en San Agustín, donde pasa constantemente de un sentido antropológico (lógico y psicológico) a un sentido teológico y hasta litúrgico. No olvidemos, por otra parte, que en el De Trinitate, este término le sirve a S. Agustín para designar aquel espacio fundamental que hay en el hombre por el que se asemeja a Dios. Por lo demás, la etimología de la palabra "memoria" está en este texto: "Memoria est monu-mentum, eo quod monet mente": De cura pro mortuis, IV (PL. 40, 596); véase más bibliografía sobre el tema en MORÁN, J.: Hacia una comprensión de la 'memoria Dei' según S. Agustín, en "Augustiniana" X (1960) 185-243; IDEM: Teoría del conocimiento en S. Agustín, Valladolid 1961, pp. 17-20; 58-59; 145-147.
- (19).- Explor. person. I, pág. 25.
- (20).- Enumeremos aquí los lugares más importantes donde se habla del "yo-ideal" y que estudiaremos más adelante: Recipr. des consc. II, 3, II (147) pág. 183; yo-ideal y yo experimental o empírico: Reciproc. des consc. I, 3, I (69) pág. 95; Ibid. I, 2, II (54) pág. 74; Vers une phil. de l'amour et de la personne, II, II, I, pp. 120-134.
- (21).- Véase Explor. person. I, pág. 35: "Nous pouvons conclure à notre vision en Dieu, à notre action en Lui, à un panthéisme orthodoxe. Mais nous nous souviendrons que nous ne sommes parvenus à poser l'existence de ce Dieu que par un acte désintéressé de notre moi; nous l'avons dressé à l'extérieur: par immédiate interiorité en nous, nous n'avions d'abord rencontré que l'idéalité énigmatique et non le Seigneur. Il faut sortir de soi-même et de ses horizons purement personnels pour s'apercevoir de l'unité même qui nous relie à Dieu; c'est-à-dire qu'il faut être une personne vraiment positive et créatrice pour s'apercevoir qu'on est une créature"; Ibid. I, pág. 45; Reciproc. des consc. I, 2, II (50) pág. 70.
- (22).- Véase HEGEL, W.F.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, III Filosofía del espíritu, trad. esp. por E. Ovejero, Madrid 1928, pp. 301-303; WEISCHEDEL, W.: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, I, Darmstadt 1975, pp. 322-327; GÓMEZ HERAS, J.M.: Religión y cristianismo como mística, estética e ideología, Salamanca 1974, pp. 18-23.

Nedoncelle dirá que el acceso a Dios puede ser intentado y realizado no sólo por la vía ontológica, clásica, sino también por vía personal, por la causalidad entre sujetos que se distingue de la causalidad metafísica entre sustancias, como tendremos ocasión de ver en otro lugar: Explor. person. I, pág. 55.

(23).- Reciproc. des consc. concl. pág. 320.

(24).- Consc. et Logos II, pág. 158.

(25).- Consc. et Logos, II, pp. 193-194.

(26).- Véase NEDONCELLE, M: Je-Tu, art. en el vol. LALANDE, A: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 7 ed. suplem. P.U.F. Paris 1956, pp. 1239-1241. Allí se dice: "Comunque é tendenza che si afferma ai giorni nostri come volontà chiarissima di far scoprire l'insularité delle monadi accetando la comunicazione delle coscienze o il loro incontrarsi comme fatto primo ed il tessuto delle relazioni intersoggettive come sorgente, comme caso privilegiato di apprensione dei valori. La copula Io-Tu si é imposta perché un 'cogito' strettamente solitario é impossibile. Io non posso concepermi ad essere se non in relazione con uno o piu Tu. In questo senso si da una simultaneità dei soggetti che potrebbe essere espressa con la nozione di diade, con un Noi ancora piu ampio".

(27).- Consc. et Logos, intr. pág. 7.

(28).- Vers une philos. concl. pág. 240.

(29).- Véanse como ejemplo, estos dos textos representativos: Explor. person. I, pág. 47: "Il peut sembler étrange qu'un adjectif soit accolé à l'ontologie et qu'on la dise personnaliste. Pourtant, je maintiendrai le titre que j'ai donné à cet article. Ou bien il faut renoncer à l'ontologie, ou bien il faut donner à l'étant personnel une primauté qui rend concevable le généralité même de l'être en nous et hors de nous, ainsi que l'analyse dont il est objet"; Reciproc. des consc. intr. pág. 9: "Cette analyse psychologique suggérera d'emblée les problèmes d'une métaphysique personnaliste".

(30).- Consc. et Logos, intr. pág. 7; véase también el sentido personalista de toda filosofía reflejado en estas afirmaciones del autor: La pensée relig. de F. von Hügel, pág. 121: "La filosofía debe dar cuenta de la 'historia' de la persona -no como en Hegel evidentemente- en su ontología. A. Forest, recensando la obra de Nedoncelle, escribe: "Nedoncelle piensa que el progreso de la filosofía consiste en una reflexión siempre más profunda sobre el aspecto personal de la existencia": "Rev. philosophique" (1944) 361-363; y el mismo Nedoncelle: Existe una filosofía cristiana? pág. 119: "La metafísica, si es posible, tiene por ambición descubrir el origen y el destino de los seres a partir de un examen crítico de sus manifestaciones".

- (31).- Véase GOUHIER, H: La philosophie et son histoire, 2 ed. J. Vrin, Paris 1948, pág. 25; IDEM: L'histoire et sa philosophie, Ed. J. Vrin, Paris 1973, y en el vol. La philosophie de l'histoire de la philosophie, Roma-Paris 1956, pp. 133-143.
- (32).- Es bien sabido cómo lucha el marxismo actualmente por desestabilizar la noción metafísica e histórica de ser, de ontología, para atraerla al campo del materialismo dialéctico. No nos referimos solamente a la clásica discusión sobre si el marxismo tiene una metafísica, o por el contrario, es pura dialéctica. Nos referimos a los esfuerzos por identificar las categorías metafísicas con categorías materialistas. Citamos ya en otro lugar la obra de G. Bueno. Sus discípulos y apadrinados siguen este ejemplo y camino; véase PENA, V: Ontología, art. en el "Diccionario de filosofía contemporánea", dirig. por M.A. Quintanilla, Ed. Sígueme, Salamanca 1976, pp. 349-362. Mucho mejor tratado, y con más credibilidad, ARJITSEV, F: La materia como categoría filosófica, México 1962.
- (33).- Véanse los testimonios de Brehier: "En virtud de las tendencias que he señalado nadie se admirará al ver que el objeto propio de la filosofía no es ahora ni la naturaleza ni el espíritu, sino el hombre en su realidad concreta que es síntesis de los dos": BREHIER, E: Los temas actuales de la filosofía, 3 ed. Taurus, Madrid 1966; PINTOR RAMOS, A: La antropología filosófica, disciplina problemática. Heidegger y Ortega frente a la posibilidad de la antropología, en "Estudios" 29 (1973) pág. 165: "Desalojada la filosofía de sus antiguos dominios... se creyó encontrar en el ser humano el inadmisibile problema filosófico de nuestro tiempo. La antropología filosófica es el acariciado sueño, la gran esperanza. Y hasta es posible que la gran decepción del pensamiento europeo del siglo XX"; BRÉLET, G: La philosophie de M. Nedoncelle, en "Giornale di metafisica" XV (1960) pág. 269: "Les préoccupations des philosophes contemporains semblent converger vers le problème de la personne"; MOUREAU, J: Phénoménologie et idéalisme, en "Giornale di metafisica" XV (1960) 557 ss. Ya un autor español del siglo XVIII veía al hombre como la gran responsabilidad de la sabiduría: FORNER, J.P: Discursos filosóficos sobre el hombre, Madrid, en la Imprenta Real, 1787.

C A P I T U L O S E G U N D O

NEDONCELLE ESCRITOR: COMUNICACION DE SU FILOSOFIA

NEDONCELLE, EL ESCRITOR. COMUNICACION DE SU FILOSOFIA

Al hacer el recuento de la personalidad de nuestro autor aludíamos a su dimensión de enseñante, de hombre de cátedra, de maestro que comunicaba también con el trato y la animación personal de sus ideas, de sus convicciones. Pero al lado de esta vertiente y como continuación de ella, se desarrolla su actividad de escritor que busca consignar por escrito las preocupaciones, los problemas, los esfuerzos y los hallazgos de su universo intelectual y espiritual. Porque la antropología es una espiritualidad en sentido más fundamental: una preocupación o inquietud -- por el espíritu. Vamos, pues, a completar la imagen de Nedoncelle repasando brevemente sus escritos para reconstruir su personalidad de es - critor, analizando la identidad y mensaje de cada uno de ellos. Muerto el autor es yo su obra la que le encarna como sobrevivencia comunicada a la historia.

No separemos demasiado estas dos formas de una misma actividad y com - portamiento intelectual. Nedoncelle se sentía comprometido por los pro - blemas del hombre y de la persona y esto lo hacía y lo trataba igual - mente con sus oyentes o lo comunicaba a sus lectores. Su vida, su acti - vidad es una filosofía de la comunicación, al mismo tiempo que una co - municación de su filosofía, entendiendo la filosofía precisamente como comunicación. Esta es la obra de nuestro autor.

La actividad de escritor se extiende, como sabemos, desde 1.930 cuando termina sus estudios en S. Sulpicio, hasta el mismo año de su muerte - en 1.976. Cuarenta años largos con el compromiso de presentarse ante - sus lectores constantemente para dar cuenta de lo más digno y represen

tativo de la filosofía de la persona en su tiempo. Nedoncelle es siempre el colaborador bien dispuesto.

Hoy disponemos ya de la enumeración bien precisa y cronológicamente -- exacta de todas las publicaciones de Nedoncelle. Esta labor se hizo -- con ocasión de publicarse el volumen-homenaje "Explorations personna - listes", Aubier, Ed. Montaigne. París 1.970. Dicho volumen se cierra -- con una completa ^{bi}ografía de nuestro autor. Nosotros vamos a hacer al go más que un puro recuento bibliográfico. Queremos analizar la estruc tura y contenido de los escritos de nuestro autor para contribuir a la clarificación de sus escritos, de su pensamiento, de sus ideas person listas. Con ello no hacemos más que obedecer a unas exigencias de méto do cuando se trata de hacer una monografía sobre un autor. Es necesa - rio comprenderle desde los distintos ángulos de su persona, de su tiem po y circunstancias históricas, pero también desde su evolución y des- de su obra, que en definitiva no es sino la transposición y el reflejo de su persona.

Decididos a establecer un orden y denominación en la multitud de escri tos nedoncellianos tenemos el siguiente resultado:

A.- ARTICULOS Y COLABORACIONES, tanto en Revistas como en Semanas y Con gresos. Son como puede suponerse, temas y síntesis de ideas concretas que desarrollan un determinado problema sobre la existencia humana, -- brevemente tratadas pero no carentes de intuición, originalidad y pro- fundidad. Son momentos rápidos y fijos de la intuición personalista -- que viene motivado por su inquietud y preocupación del momento vivido. Ellos sirven para fijar como un cliché, una determinada circunstancia=

filosófica. Sirven muy bien para reconstruir su pensamiento y jalonar su sistema y sus evoluciones a lo largo de su quehacer como escritor. Los destinatarios más frecuentes de estos escritos, como es obvio, son los lectores de las Revistas, algunas un poco lejanas ya en el tiempo de su aparición, como pueden ser "Cahiers de la Nouvelle Journée" o "Revue Philosophique" o "L'Année theologique" publicada por los Agustinos de París, sustituida después por la "Revue des Etudes Augustiniennes" organizadora del famoso Congreso de Agustinología en París, en septiembre de 1.954. También la revista "Sens chretiens" y otras -- que se nos pasarán pues no pretendemos enumerarlas todas. Mas próximas a nosotros la "Revue de metaphysique et de morale" dirigida por P. Ricoeur; fuera de Francia "Giornale di metafisica" fundada y dirigida en vida por M.F. Sciacca, gran conocedor de la obra de Nedoncelle, también "Journal of ecclesiastical History". Finalmente también la Rev. "Esprit", que nos recuerda a Mounier y su movimiento personalista, -- acoge la firma de Nedoncelle, aunque no forme parte de su grupo fundacional como tal por el propósito repetidamente manifestado de no entrar a formar parte de ningún grupo político manteniéndose al margen de estas actividades y métodos. Quizá sea esta la circunstancia que explica -- que la menor resonancia alcanzada por la filosofía de Nedoncelle. Como él mismo reconoce, una filosofía, unas ideas, hoy se extienden y difunden porque llevan consigo una cierta revolución política y porque haya grupos económicos interesados en financiar su difusión. Las ideas en sí y por sí todas son buenas. Los autores también son dignos de ser conocidos y estudiados. ¿Por qué entonces, unos tienen más éxito, más divulgación que otros? Todo depende del oportunismo político y de la ayuda económica que encuentren para su divulgación que suele ir unida a --

aquel oportunismo apuntado. Es el tributo que las ideas y los pensadores tienen que pagar a esta sociedad que lee, consume, divulga y demanda no lo que es "verdadero" sino lo que sirve a un determinado fin o - interés social, comercial, político, etc. La mediatización de la cultura, de las ideas, en nuestro mundo es clara. Cuando Marx se lamenta -- que los teólogos cristianos no han hecho más que poner voz y sonido a los intereses capitalistas, y que son teólogos pagados por ellos para que defiendan su modelo de sociedad, ¿qué está haciendo él sino sir -- viendo a su vez a otros amos encargados de pagarle su servicio? ¿O es que el marxismo no obedece a nadie? ¿No han denunciado los "nuevos filósofos" en Francia a los "nuevos amos" del marxismo? ¿A quién obedece un autor cuando escribe o piensa lo que escribe? ¿A sí mismo? ¿A la -- verdad en forma de conciencia? ¿A los intereses ajenos? Por eso mismo: el personalismo de Nedoncelle denunciará que la filosofía es una opción libre y que el pensar tiene que ser una forma de libertad frente a la verdad.

Pero volvemos a nuestro autor y su actividad en las revistas de pensamiento. Otras veces le vemos colaborar en "Concilium" la prestigiosa - revista internacional de teología, y en la "International Philosophical Quarterly" y en "Ephemerides Theologicae Lovaniensis" o en "Orbis catholicus" más recientemente fundada por la Ed. Herder para Europa.

Como presidente de la "Sociedad de Profesores de Filosofía de las Facultades católicas de Francia" organiza, participa y colabora en numerosos Congresos de Filosofía tanto en Francia como en el resto de Europa, Italia y Bélgica principalmente. Estos trabajos los puede encontrar el estudioso de Nedoncelle en los volúmenes sucesivos de las "Actas --

del Congreso de Sociedades de Filosofía de lengua francesa". Los Con - gresos de Filosofía de Gallarate (Italia) le tienen por asiduo colabo - rador y permanente animador. Las Actas publicadas por E. Castelli dan fe de ello. Durante décadas Nedoncelle es el punto de referencia para una filosofía de extracción espiritualista, occidental, subjetivista - que busca su puesto y su identidad en la reconstrucción de la cultura europea. Y desde luego, forma parte de los grandes inspiradores de la filosofía cristiana del presente siglo.

A esta actividad podemos añadir igualmente los trabajos incluidos en volúmenes colectivos con ocasión de homenajes a autores y personalidades del mundo de la cultura. No olvidemos también la gran labor que ejerce Nedoncelle como prologuista y más aun, como editor de obras de los idealistas ingleses del siglo XVIII y XIX, sin incluir la autoridad -- que tiene en la obra de Newman. Nedoncelle es un especialista en temas ingleses de este tiempo y a él se recurre cuando se necesita introdu - cir o trasladar dichas ideas a otras latitudes.

Finalmente tampoco es omisible la puntualidad con que colabora en Enci - clopedias y demás síntesis de estudiar algunas manifestaciones de la cultura. La enciclopedia es algo más que un género literario para convertirse en verdadero método de conocer parcelas determinadas de las ideas de un tiempo.

A nosotros lo que nos puede interesar a estas alturas es reconocer cómo con todas estas intervenciones o manifestaciones del Nedoncelle escri - tor se va formando un cuadro de ideas, preferencias, reflexiones, argu - mentos, síntesis, que nos sirven para recomponer y esbozar ya su pensa

miento en torno a la persona. El se encontrará no sólo recogido en sus grandes obras sistemáticas sino también diseminado en estos trabajos - fragmentados y ocasionales pero que obedecen siempre a un proyecto interior unificado que se desarrolla en la diversidad de tiempo, ocasiones, modalidades, colaboraciones, etc.

B.- ESTUDIOS HISTORICOS: Así podemos designar el segundo bloque de escritos de nuestro autor que queremos analizar aquí. Vamos ascendiendo y acercándonos a las obras claves de su producción. Comenzamos de abajo arriba: por los artículos y colaboraciones, prólogos y ensayos. El estudio de autores y épocas históricas de la filosofía es otro campo operativo de Nedoncelle, de su competencia crítica y que concede a su filosofía ese sabor y conexión con la tradición occidental de la que saldrá beneficiado el personalismo Como quedó apuntado a la hora de hablar de las influencias, Nedoncelle es un conocedor y estudioso de la filosofía inglesa de los siglos XVII-XX: los hegelianos ingleses caracterizados por su radicalismo espiritual que supera y transforma en ellos el idealismo de procedencia. Cuando analizamos la vida y formación de nuestro autor vimos las circunstancias concretas en que se produjo este encuentro e interés por dichos autores ingleses. Ahora nos limitaremos a decir quiénes son los que se benefician de estos estudios y preferen-cias. Son obras de estructura histórica pero contienen ya apuntes sistemáticos y, desde luego, doctrinales.

Podemos distinguir dos clases: los estudios de carácter general (una - época, un movimiento, un conjunto de autores, una generación filosófica) y los estudios más concentrados, más monográficos que estudian y -

analizan a un autor determinado, estudiado en su tiempo, pero aplicando una visión en profundidad. Esto a su vez, hace que este autor pase a ser fuente de inspiración y de influencia en el pensamiento de Nedoncelle, como quedó expuesto más arriba.

Entre los primeros estudios históricos señalados en primer lugar destaca por su contenido y determinación la obra "La Philosophie religieuse en Grand Bretagne de 1.850 a nos jours" Ed. Bloud et Gay, Paris 1.934. Pertenece a la Col. Cahier de la Nouvelle Journée, de la que ya hemos hablado y que alberga firmas intelectuales de mucho prestigio en Francia. Como dice Rivaud en el prólogo se trata de estudiar los autores metafísicos ingleses modernos, una de cuyas preocupaciones fundamentales es el problema religioso, pero tratado desde la metafísica del espíritu frente a los positivismos de la época. También se apunta ya a un planteamiento antropológico. Sólo así se hace justicia al siglo XIX en filosofía. Esto será ya en adelante una especialidad de Nedoncelle: cuyo magisterio ejercerá desde su cátedra en Strasbourg: la antropología de la fe y la metafísica del hecho religioso o de la creencia analizada desde la fenomenología de la conciencia. Uno de los méritos de esta obra consiste en examinar los ambientes, circunstancias culturales que mueven a estos autores. Es por tanto una investigación de los elementos sociales, científicos, históricos, políticos, espirituales que configuran la opción cultural de los autores de esa generación inglesa, tan frecuentemente olvidada al referirse al espíritu de la época. Ahora comprendemos la alusión contenida más arriba sobre la influencia, al menos en el método, que dejan estos autores estudiados en el espíritu de Nedoncelle. Aquí había que motivar la gran penetración de los condicionamientos metafísicos de la conciencia en Nedoncelle. Su -

personalismo es a la vez espiritual y ontológico.

Los autores investigados por Nedoncelle en este estudio son Mansel, -- Spencer, Balfour, la teoría del absoluto personal de Pattison que tendrá su correspondencia en la antropología religiosa posteriormente elaborada por Nedoncelle, sobre todo en la teoría del absoluto con nombre propio que es Dios; Igualmente, se estudia la teoría de la inmortali-dad en Schiller.

Otro centro de interés y de análisis es la metafísica de Whitehead, un^t autor aparentemente sin metafísica. Su tesis consiste en afirmar que - la religión se integra en la personalidad humana y no es, como la técnica o las matemáticas de las que uno se sirve y usa. No podremos de-cir que el hombre se sirve de la religión sino que diremos que el hombre es religioso, porque la religión forma parte del proyecto del hombre como su finalidad. Por consiguiente la religión participa del realismo metafísico de la antropología de Whitehead.

Se estudian igualmente los componentes platónicos y cristianos de la - filosofía de Dayen Inge que tratan de Dios, el hombre y el universo. - Un triángulo, como se ve, perfectamente identificable como antropolo - gía religiosa actual. La obra termina insistiendo en las principales - características de esta filosofía inglesa analizada y que para el autor se resume en estas tesis: a) Una crítica de la ciencia y del positivis - mo empirista ton en boga desde el siglo XIX sobre todo a partir de New - ton. Una filosofía o teoría de los valores insistiendo en su objetivi - dad y transcendencia, en virtud de la cual, los valores no surgen de - la conciencia sino en ella. Y no emergen en ella por mecanismos de ex -

perencia científica, positiva, sino que dependen de nuestro pensar lo real con orden y valorarlo en referencia a algo trascendente que nos es dado por vía de causalidad personal, tan distinta a la causalidad sustancial. c) Desde los valores se comprende la existencia de la persona y la de Dios, o sea, la antropología y la religión. Por eso, dice Nedoncelle, esta filosofía está condicionada por la influencia de Newman por una parte, y por la "filosofía perenne" por otra. Repetimos -- aquí lo que será una convicción cada vez más clara en nuestro autor y en nosotros: la huella profunda que dejan estos autores ingleses leídos y estudiados en su juventud y cuyas ideas seguirán ya a la síntesis doctrinal de nuestro autor.

Otra obra en esta línea de estudios históricos sobre la filosofía inglesa, aunque con carácter más monográfico que extenso y sintético, es el vol. "La pensée religieuse de Friedrich von Hügel", Ed. Vrin, París 1.935, que como quedó aclarado es el estudio hecho para su doctorado en Filosofía y que mereció el premio "V. Delbos" de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia.

Fruto de esta especialización en filosofía del espíritu y de la religión tenemos la intervención de Nedoncelle en la redacción de una obra conjunta llamada "Apologética" bajo la dirección de M. Brillant y M. Nedoncelle y que se publica en París en 1.947. En esta línea de estudios históricos está también su obra de menor significación para nuestro intento, titulada "Les leçons spirituelles du XIX siècle", París 1.937 y que recoge también testimonios del ámbito inglés.

Pero en esta orientación de investigaciones históricas destaca la mono

grafía sobre Newman que aparece con el título de "La philosophie religieuse de Newman", Strasbourg 1.946 cuyo contenido, en su mayor parte, viene tomado de la Introducción y Notas que Nedoncelle redactó y preparó para la edición francesa de los obras completas de Newman con el título de "Oeuvres philosophiques de Newman", París, Aubier 1.945. Lo mismo hace para la edición de "Apología pro vita sua".

Recordaré el lector que pusimos como fuente de influencias y condicionamientos doctrinales en la formación de Nedoncelle el profundo conocimiento que demuestra de la tradición filosófica occidental, y más concretamente, cristiana. Ello tiene su constatación aquí a la hora de señalar los esfuerzos que realiza para penetrar el sentido de dicha filosofía griega, y escribe sobre ella. Esto sucede con toda la antigüedad, es decir, con Roma y el cristianismo también. Lo mismo puede decirse de la filosofía medieval; en especial conoce la escolástica, pero también la filosofía árabe, como veremos al estudiar el concepto de persona en su individualidad frente a las tendencias generalizadoras de Averroes. Y ya en la modernidad, a parte de la filosofía inglesa -- aludida en el párrafo anterior, Nedoncelle escribe sobre la filosofía francesa: Pascal, Bergson, Blondel, Nabert, etc. Insistimos en estos estudios no como simple espacio literario o de investigación, sino porque en estas preferencias y dedicaciones tenemos una de las claves fundamentales para entender a nuestro autor. La densidad y coherencia de su personalismo le viene en gran parte por esta conexión con la tradición filosófica de occidente, y en especial con su expresión francesa.

Pues bien, ese estudio de las constantes filosóficas de la historia -- del pensamiento humano le llevo a converger, depender y hasta identi-

carse con los autores siguientes: Plotino, San Agustín, un estudio sobre la persona en la cultura y en la literatura greco-romana y en la antigüedad clásica, Boecio, especialmente sus teorías sobre la persona, en la doble vertiente antropológica y teológica. Esto no se ha puesto lo suficientemente de relieve. A Boecio no le interesa una "metafísica sustancia" de la persona, sino una finalización antropológica y cristológica de la reflexión esencial sobre la persona. También Nedoncelle estudia la obra de S. Anselmo, Santo Tomás y el humanismo religioso del siglo XV y XVI, Erasmo y su filosofía del hombre, más tarde ya el pensamiento de Newman, como dijimos antes y del que hay que contabilizar muchos artículos y comentarios. Pascal ejerce también una atracción sobre nuestro autor al que dedica algunos estudios en la línea de su antropología. Lo mismo sucede con Rosmini. Más cerca de nosotros el conocimiento y el estudio de Bergson, Blondel, Paliard, Nabert, Levinas, - Gilson, T. de Chardin, etc. son datos fundamentales de la actividad doctrinal y literaria de nuestro autor.

Así pues un amplio conocimiento de los problemas filosóficos representados y representativos de los autores y problemas de cada época o de cada sistema (antigüedad, agustinismo, escolástica, humanismo y renacimiento, espiritualismo inglés, existencialismo, fenomenología, metafísica, teoría de la historia, estética, teoría de los valores) están presentes en el proyecto antropológico de nuestro autor. Con esto hemos dado cima a la enumeración y descripción, rápida e incompleto, de las áreas de problemas donde se aplica y penetra la inquietud y la inteligencia de Nedoncelle. Síntesis e innovación, tradición y continuidad pero también creación y apertura en el personalismo. Toda la tradi

ción filosófica encuentra en él un receptor entusiasta que lejos de rechazarla como condición para rehacerla, la impulsó y la renueva con estímulos y motivaciones que proceden precisamente de la madernidad más fiel y absoluta.

C.- OBRAS SISTEMATICAS: Así hemos llegado al grupo de escritos de Nedoncelle que le definen, le identifican y le caracterizan como fundador -- del personalismo metafísico de la intersubjetividad y que le hacen acreedor de un puesto en la sucesión de pensadores cristianos. Nos referimos a sus obras sistemáticas, de contenido y proyección ya netamente personalista. Es lo que podríamos llamar el "corpus nedoncelianum". Por él -- es conocido, por él es investigado, por él entra en la historia de la -- filosofía. Por él puede ser llamado muy bien como creador y promotor de una filosofía del hombre como persona. Con estas obras sistemáticas, -- plenamente doctrinales, con pensamiento propio y con intuiciones radicales y privilegiadas, ha contribuido a una comprensión metafísica del -- personalismo contemporáneo.

1. Está en primer lugar su gran monografía personalista RECIPROCITE DES CONSCIENCES, Aubier, Ed. Montaigne 1.943, 3 ed. Fue, como sabemos, -- su trabajo para el Doctorado en Lettres en la Sorbona. Ella le ha -- consagrado definitivamente como personalista y más en concreto como metafísico de la reciprocidad y de la comunicación entre los sujetos.

No podremos entrar en un análisis a fondo de los contenidos de cada obra. Pero podemos adelantar una síntesis de su desarrollo y de sus temas para quien se acerque al pensamiento de Nedoncelle sepa ya de antemano en qué obras va a encontrar unas ideas u otras.

Comienza Nedoncelle reconociendo la gran vocación personalista de la conciencia humana, incluso en un sentido histórico. La referencia personal del espíritu y las coordenadas personalistas y recíprocas de nuestra existencia física-ontológica (piénsese en el *Das-sein* de Heidegger, por ejemplo) y de la existencia síquica o en este caso fenomenológica. Hay multitud de formas personales en el ser. La biografía del ser es personalista. También el estatuto del conocer y del amar y actuar será un proceso de valoración interpersonal.

Esta relación interpersonal entre los seres se concentra en el hombre y en la conciencia y su mejor descripción y desarrollo tiene lugar en el amor. A su vez ello lleva consigo unas consecuencias metafísicas. O si se prefiere, de la descripción del amor como relación interpersonal se pasa a una fundamentación metafísica de los elementos que concurren en dicho proceso. Así lo expresa el autor al comienzo de su estudio, - en una declaración de intenciones y de método: "La percepción recíproca es un acto discontinuo en la vida síquica. La conciencia es dada en ella de una manera irregular y en instantes cortos. Su aparición es pulsativa. Este es el acto del que nosotros partiremos. Por la ventana intermitente que ofrece la reciprocidad nosotros accederemos al estudio de la personalidad misma. Este análisis psicológico sugerirá globalmente los problemas de una metafísica personalista": Recipr. des conosc. I, intr. pág. 11.

Sin pretender alargar esta lectura de la obra y queriendo que el lector disponga de una imagen definitiva de ella tenemos que decir que el hecho central que se desarrolla es la comunión de conciencias a todos=

los niveles y que en la diada humana adopta la forma de reciprocidad, - que a su vez, es la forma más completa de comunión. Por consiguiente, - el primer gran problema a desarrollar es el estatuto de la reciprocidad y su diferencia frente a procesos de participación, asimilación, comunión que son o pueden ser igualmente recíprocos.

La noción de reciprocidad (y aquí comienza ya la metafísica) no se puede entender sin el correspondiente concepto de personalidad, en su génesis y en su composición dinámica. Aquí es donde actúa ya de lleno la ontología personalista a la que nos hemos referido con frecuencia: el desarrollo, los caracteres, las etapas de la conciencia como esencia de la persona, pero una conciencia colegial: el yo, el tu, el nosotros. Un momento decisivo de dicha ontología de la persona basada en la reciprocidad es el descubrimiento de lo divino, de lo absoluto personal con -- nombre propio: Dios.

Pero la persona y la comunicación no es algo abstracto sino real y físico en la que interviene la naturaleza. Se es persona frente a la naturaleza y trascendiendo a una antropología dialéctica que, a diferencia - de los humanismos contemporáneos e intramundanos, intenta no separar si no superar la persona, el espíritu de su inserción en el mundo. La forma de entender Nedoncelle esta naturaleza y su transcendencia por la -- persona se explica en dos tiempos: la descripción de la naturaleza como espectáculo sin referencia interpersonal. Aquí se incluye el problema - del tiempo y del espacio. Es una cosmología personalista. Pero hay una segunda visión más viva de la naturaleza: la naturaleza no es sólo es - pectáculo ante la persona, espacio o tiempo, sino que es tendencia hacia la persona y ello en un sentido ontico. No sólo el hombre está en -

la naturaleza y está en el hombre, sino que la naturaleza tiende a ser personalizada, a convertirse en persona media ante la acción del hombre dentro de ella y la de ella dentro del hombre. Por tanto la relación hombre-naturaleza no es sólo de orden sustancial, sino también de orden dialéctico y además una dialéctica recíproca.

Pero la comunión y reciprocidad de conciencias encuentran unos obstáculos para su realización. La conciencia colegial y el nosotros no es fácil. La antropología dialéctica es una tensión existencial entre lo individual y lo comunitario. El espíritu, por otra parte, tiene sus hendiduras y lesiones, tiene sus fisuras y debilidades. Por otra parte, - la libertad siempre será capacidad para la rebelión, para decir no a - la comunicación, al diálogo. .

En este punto comienza la filosofía de los valores o la que tiene que llevarnos al personalismo. Porque si la conciencia se constituye como tal no es sólo frente a los contenidos del conocer, sino también frente al amar y al valorar. Si hubiese que establecer una identidad o una homologación del personalismo con otras filosofías habría que referirse a la teoría de los valores. El personalismo -ya lo vimos en Madinier y en Bastide- es una axiología fenomenológica que desemboca en una ética. Desde los valores se asciende al problema del absoluto como Valore personal. Antes de ello se estudian tres cuestiones: la contemplación de los valores, su estructura y eficacia. Y en un plano más pragmático y moral se habla de su realización que comprende la trilogía ciencia, arte y moral. Son los tres espacios axiológicos clásicos que han sido tratados por los autores desde Kant y Hegel como puntos de inserción - de toda filosofía que se comprometa a dar cuenta de ellos.

Así es como el discurso dialéctico de la persona llega hasta la tesis más relevante: la persona, la comunión-comunicación, la reciprocidad, la conciencia colegial, el nosotros es el constitutivo metafísico de la persona mediante la actividad del amor. El amor es destino ontológico de la persona.

Gran parte de nuestro estudio sobre la metafísica de la persona (antropológica y religiosa) de Nedoncelle estará asumido de esta obra que -- alimenta y contiene, con sus conceptos e intuiciones, lo más esencial y original del pensamiento personalista de nuestro autor. Dejemos que sea él mismo quien resuma su proyecto en esta obra: "Es necesario renunciar a la concepción atómica de la personalidad. Ello es, en realidad colegial. Ser personal, se dice con frecuencia, es tener conciencia de sí. Esta afirmación tiene algo de incontestable, pero es vaga e incompleta. Para tener un yo es necesario ser querido por otros yos y quererles a su vez; es necesario tener una conciencia al menos oscura del otro y de las relaciones que unen entre sí los polos de esta red espiritual. La comunión de conciencias es el hecho primitivo; el "cogito" tiene de golpe un carácter recíproco": Recipr. des consc. concl. - pág. 319. Baste esto como noticia y referencia de esta obra fundamental del esquema personalista de Nedoncelle. Todo lo que dijésemos, en un plano de información teórica sobre ella, no daría una imagen exacta de su contenido real. Pero por ello no podemos sustituir su lectura.

Por importante que ella sea, esta obra no es la única que contenga el pensamiento de Nedoncelle. Aspectos complementarios, pero necesarios -- también, se encuentran en otros escritos ya siempre de referencia a su obra esencial. Seguimos dentro del grupo de obras doctrinales, sistemá

ticas, creativas. Con las obras que vamos a analizar ahora nos acercamos ya al momento o a la etapa de madurez de nuestro autor comenzada y a la vez consagrada por la monografía de la "Reciprocité des consciences" de la que hemos dado cuenta ahora.

Las demás obras de Nedoncelle sobre el tema de la persona serán como filiales, o más exactamente, como derivación y desarrollo de los aspectos concretos comprendidos en aquella. Ellas consagran monográficamente temas particulares que quedaron sin relieve suficiente en la síntesis anterior. Entre estas obras más breves pero más intensas en su contenido personalista está LA PERSONNE HUMAINE ET LA NATURE, P.U.F. París - 1.943. El subtítulo es muy revelador: estudio lógico y metafísico de la persona. Ciertamente la idea que preside esta síntesis es lo que en nuestro estudio venimos llamando el estatuto metafísico de la persona: en su emergencia del ser, en su asentamiento en la conciencia de sí, en su desarrollo a través del yo-tu-nosotros para saltar a la transcendencia ideal-universal del absoluto, y por tanto de Dios. Otro capítulo muy importante está representado por el enfrentamiento dialéctico entre naturaleza (en su doble sentido) y la persona.

El núcleo de reflexión que contiene esta obra tiene su origen en la amplia colaboración que aporta Nedoncelle a la "Nouvelle Encyclopedie philosophique" publicada en Francia. Pero más allá de esta circunstancia está desarrollado un tratamiento completo, en profundidad histórico y doctrinal, del problema que representa el enfrentamiento de estas dos magnitudes filosóficas: la persona y la naturaleza. Sin embargo no se ajusta a las conclusiones tradicionales representadas especialmente por el sistema escolástico. Tendremos ocasión de verlo cuando hablemos

de la metafísica de la persona. Por ello, esta obra es imprescindible para determinar en qué sentido el personalismo es continuidad o por el contrario es una re-interpretación, una re-posición del clásico -- problema sobre las relaciones, naturaleza y persona. Es una vuelta a la famosa cuestión personalista pero no para continuarla sino para re plantearla y resolverla. Este re-examen de la cuestión se hace a base de una nueva ontología que llamaremos ontología personalista.

Otra obra muy representativa de los esfuerzos y logros de Nedoncelle en el terreno de una filosofía típicamente personalista es "VERS UNE PHILOSOPHIE DE L'AMOUR ET DE LA PERSONNE", incluida en la col. Philosophie de l'esprit, de Ed. Montaigne. Es también una metafísica de la persona, desde luego, pero en un sentido más dialéctico, más movido, más en relación y en el resultado del amor. La tesis del amor como -- constituyente de la persona está ya presente en el argumento de "Reciprocity des consciences", pero aquí se pone todo eso en función del amor como proceso máximo de intersubjetividad y reciprocidad personal. Todo el esfuerzo va dirigido a poner de relieve la comunicación que hay entre la ontología de la persona y la del amor y no a nivel psicológico sino a niveles fenomenológicos. El amor es visto así como formando parte de la metafísica personalista que hemos dicho anteriormente, y es en él donde mejor se realiza y encarna la metafísica de la persona. El amor precede, acompaña y sigue a las personas en su proyecto individual y comunitario. Como reconoce su autor, el volumen no es un tratado sino que se ha quedado en ensayo, pero un ensayo decisivo, no provisional, pues se ha convertido en la referencia obligada para toda fenomenología interpersonal, incluida la significación de Dios, que tiene lugar en el amor.

Las tres etapas sucesivas en que se divide esta obra están ocupadas por los siguientes problemas: la primera, como decimos, centrada en el problema y la significación del amor, su esencia como voluntad de promoción de la persona amada, su valor en el conjunto de valores y su realización. La parte siguiente consiste en recoger la incidencia de todo esto en la conciencia mediante el análisis del concepto de continuidad de las conciencias. Aquí es donde hay que situar, como veremos, la teoría estrictamente nedoncelliana del yo-ideal y del yo-real que funda la transcendencia en el personalismo, y abre la vía a la comprensión y existencia del absoluto. En ella se apoya, a su vez, la metafísica de la universalidad de la persona. Otra cuestión va destinada a clarificar la identidad metafísica y fenomenológica del nosotros como espacio personalista. En la tercera parte se estudia el nada sencillo problema de la comunicación de las personas: sus condiciones y sus equívocos o peligros de quedarse en la apariencia y en la exterioridad de los grupos sociológicos, políticos o el nosotros de la mas que no tiene contenido personalizador ninguno.

La conclusión es un verdadero recuento de los intentos personalista -- que han tenido lugar en la historia y en la historia de la filosofía. Así es como podemos entender el logos y la inspiración personalista de la filosofía a lo largo de su historia, desde Grecia hasta nuestros -- días, insistiendo en la filosofía francesa que, por razones evidentes= Nedoncelle conoce mejor. Los jalones de esa arquitectura personalista= está vinculada ya para siempre a unos nombres dentro de los cuales discurre la vena personalista de toda actividad intelectual. Esos nombres y esos hombres son: Sócrates, Estoicos, San Agustín, Boecio, San Ber- nardo, Santo Tomás, Descartes, Kant, Fichte y el moderno movimiento --

personalista francés y americano. La ocasión y el motivo de esta pieza que se pone aquí como conclusión y epílogo estuvo también en una amplia colaboración de Nedoncelle en la "Encyclopedie Française" y fue incorporado a esta edición en forma, como decimos, de conclusión y resumen histórico del personalismo. Tiene por otra parte, un parecido con el capítulo conclusivo de "Conscience et Logos". Digamos, finalmente de este estudio, que ha sido traducido al inglés, italiano y portugués. Por ella se le conoce a Nedoncelle entre lectores sin excesivas ambiciones científicas y es una obra que ha servido muy bien a la tarea de divulgar el personalismo a nivel de cultura media.

En esta línea de pensamiento y de análisis está también la obra CONSCIENCE ET LOGOS, Ed. de l'Epi, París 1.961, donde se tratan a fondo -- las razones, los horizontes, las pretensiones, los métodos de una filosofía personalista como es ya declarada y expresamente la opción intelectual de Nedoncelle. En su prólogo es donde se encuentra lo que antes hemos llamado las confesiones personalistas del autor. Nedoncelle --ya lo vimos-- no es partidario de etiquetas en filosofía. Al pensador no le hace la imagen o la afiliación nominal de su pensamiento, sino -- el contenido humano de su construcción doctrinal y su contribución a -- un proyecto comunitario de sociedad y de personas. Para él la reflexión filosófica tiene un carácter unitario que se extiende, abarca y unifica a toda la historia del espíritu. Los sistemas filosóficos, como proceso abierto, no son más que el esfuerzo múltiple del único espíritu humano para llegar progresivamente a la verdad. Los sistemas son complementarios no contradictorios. La metodología filosófica no tiene -- que estar fundada en la dialéctica del espíritu sino en el diálogo de las conciencias o de las personas a través de la historia. Por lo de --

más no existe historio de las ideas, o de los sistemas, sino historia de las personas. Los sistemas son las personas, las afirmaciones son opciones, las ideas son traslado y reflejo de una estructura personal de la conciencia. El autor no rehúsa ser clasificado como personalista pues su obra es la justificación de este apelativo.

La obra está dividida en dos partes tendentes a poner de relieve que el "logos" conductor de toda la filosofía es la conciencia y ello en un sentido personal, no sólo epistemológico, como se ha entendido en el resto de la historia. Por ello, el personalismo no es un sistema más en la historia de la filosofía, sino que es su intencionalidad activa, modificadora e interpretadora. Aunque con riesgo de repetición, diremos que también aquí aparece la dimensión persona, equiparable a la dimensión amor. Son dos magnitudes ontológicas muy unidas y hasta concordes. Sólo el amor es o puede ser considerado como génesis de las personas y estas llegan a su plenitud en el amor recíproco de las conciencias. Esto será un hecho conclusivo muy importante en nuestro autor al que tendremos que referirnos ya constantemente para interpretar sus afirmaciones personalistas en el terreno de la metafísica, de la antropología y de la ética.

A este objetivo global del libro como tesis general sobre el horizonte del personalismo y al servicio de él, le sigue una fenomenología de la persona semejante a la que veíamos en "Vers une philosophie de l'amour et de la personne". Quizá el punto de partida de las tesis aquí expuestas es más asequible a una filosofía clásica. De entrada, se aborda el problema de las relaciones entre individuo, naturaleza, persona. Sin embargo, para Nedoncelle el individuo no es el punto de partida para -

una metafísica de la persona, sino que la persona es la condición para entender la individualidad de la existencia. Se parte de la persona, - del talante personal del ser que es interpersonal y si es interperso - nal es porque es individual también: del pluralismo se descubre la unidad. Y lo más personal es el amor que a su vez resulta lo menos indivi - dual pues a la vez que contribuye a la personalización de los seres fa - vorece la vocación comunitaria del ser y de los sujetos. La persona -- nos capacita a entender al ser.

Al lado de esta afirmación hay que colocar también la de la continuidad de las conciencias recalando siempre su solidaridad. El yo no se constituye por ser el enfrentamiento con el tú o viceversa, sino que uno y otro son continuación recíproca, no negación dialéctica. Aquí es donde reside, según hemos indicado, la consitugción de un nuevo orden, de -- una nueva cultura, de una nueva forma de entender la civilización y la humanidad, la acción personal, política, económica. En el mundo de las personas nada debe hacerse o producirse por conflicto, sino por diálo - go. El marxismo que es la explotación máxima de la teoría del conflic - to no tiene porvenir ni misión que realizar en el mundo de las personas donde todo se lleva desde la continuidad, colaboración, entrega y pro - moción recíproca de las conciencias, de las personas y hasta de los seres. Como quedó apuntado al invocar la calificación del personalismo - de Nedoncelle, la lógica de las personas, del amor sustituye a la lógica de la identidad, dentro de la epistemología de la filosofía persona - lista. En definitiva, de la dialéctica se pasa a la metafísica de la - reciprocidad. De la negación a la concordia.

Pero la aparición y consolidación del proceso personificante no se reg

liza sin la apertura a lo transcendencia divina. No hay persona concreta, experimental, real, sin transcendencia, sin Dios personal. A la prioridad divina en el proceso del personalismo se llega mediante la misma fenomenología. Por tanto no se puede hablar de ruptura fenomenológica o epistemológica en la metafísica de la persona: es el mismo método desde el que descubro el ser de la persona y el ser personal de Dios. Esta será la tesis a desarrollar en un segundo tiempo en la investigación que llevamos adelante sobre el personalismo.

Por lo demás, el personalismo no es algo cerrado o circunscrito a la persona sino que, desde la persona como magnitud fenomenológica abierta, se intenta constituir epistemológicamente la realidad impersonal que será más propiamente llamada infrapersonal o suprapersonal pero siempre con una referencia ontológica a la persona, y no sólo espacial o dimensional. Todo es personal, es decir, todo puede ser conocido o interpretado desde la persona: el ser, el lenguaje, el conocimiento, el arte, los valores, la comunidad, la cultura, las relaciones interpersonales y con la naturaleza, incluso el mal que es lo más antipersonal o sea la rebelión de lo personal y el fracaso de la persona misma.

Las cuestiones que viene a la mano de estas tesis las puede comprender el lector desde un simple enunciado: qué es el individuo, ética del universo de valores personales y sentido social de la persona. La intervención y la acción de la persona en la naturaleza mediante el trabajo, el arte y la experiencia estética. El camino personal hacia Dios apprehendido como realidad personal y no sólo ideal racional. El Dios-persona como superador del Dios-verdad-idea. En este giro personalista del problema de Dios se presenta Nedoncelle como un experto. No olvide

mos su condición de teólogo. A partir de aquí se explica con acierto - el problema del ateísmo moderno.

La segunda parte de la obra está ocupada por cuestiones que desbordan el problema personalista, pero que tienen su importancia a la hora de saber cómo enjuicia nuestro autor el proceso personalista interior a todo acto filosófico, al que hemos hecho alusión: toda filosofía es interpersonal, es decir, lo personal representado por la verdad-certeza, la fé, la confianza, la dimensión personal y libre de las ideas actúan como principios generadores de la verdad y de los sistemas más que la evidencia aséptica y la imposición de la identidad lógica de los conceptos. Ya lo veremos cuando estudiemos el problema del contacto entre persona y objetividad dentro de la lógica personalista o antropología del conocimiento. Por lo demás, la filosofía es una en su historia y los sistemas con una interesantísima visión histórica del "logos", de su función y de sus fórmulas y de su nueva situación dentro del personalismo.

Otra obra de carácter histórico, si se quiere, pero necesaria para conocer la filosofía de Nedoncelle y su posición personalista es EXISTE UNA FILOSOFIA CRISTIANA ? trad. esp. E. Casal i Vall, Andorra 1.958.

En el año que se publica la edición francesa (1.956) la discusión sobre una identidad cristiana de la filosofía despierta amplio interés - sobre todo en círculos franceses. Piénsese, por ejemplo, en la obra paralela de Blondel: "Le probleme de la philosophie catholique" o en "Exigences philosophiques du christianisme". También Brehier y Gilson intervienen en la aclaración de dicho problema, este último con su obra "Christianisme et philosophie". Antes lo había tratado ampliamente otro

personalista: Laberthoniere de cuya filosofía Nedoncelle se siente continuador. Posteriormente vuelven sobre ello Maritain y Mehl. Pero el que más ha dedicado al tema es Renard en su obra "La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne". París 1.941.

Así pues aunque hoy el interés del tema haya descendido o cambiado de signo ahí está el hecho histórico como testimonio de un interés real por la pregunta, cualquiera que haya sido la postura adoptada ante ella.

La obra que sintetizamos nos sirve para entender cómo interpreta Nedoncelle la noción de filosofía a lo largo de su historia, qué entiende él por filosofía personalista y de rechazo cómo es posible el estatuto filosófico del personalismo y en qué medida hay que adscribirle a la tradición filosófica de todos los tiempos, en especial a la filosofía occidental y cristiana. El problema de las relaciones entre cristianismo y personalismo, que fue ya un tema explícito en la obra de Mounier, nosotros lo trataremos en otro lugar. Pero esta obra tiene su lugar -- propio aquí cuando queramos saber la relación interna e histórica a la vez entre cristianismo y filosofía tal como se entiende en el personalismo actual.

La pregunta por la existencia de una filosofía cristiana y la respuesta descriptiva se realiza en tres tiempos metodológicos: un recurso al pasado, un análisis del debate contemporáneo interviniendo en él y -- aportando su opinión y finalmente un ensayo de síntesis del problema, donde se defiende la tesis de que, históricamente hablando, así como -- hubo un tiempo en que la filosofía era Grecia, así también en otro tiempo la filosofía fue cristiana. Ahora que hay filosofías no cristianas=

es igualmente legítimo defender que la autonomía de la filosofía, además de no ser un pretexto para no ser cristiana, permite comprender -- que haya una filosofía sobreviviente de otros tiempos, que se inspire en el cristianismo como cultura real y fundamental y no sólo occidental, que está ahí, que es un hecho que se ajusta a las dimensiones de la historia. Eso sucedió en la antigüedad; sucedió en la E. Media. Y nos preguntamos ¿Por qué no va a ser posible hoy la existencia de una tal filosofía cristiana? Y desde luego, nunca la filosofía podrá sustituir a la religión. b

Otra obra en esta línea de contenidos personalistas y de análisis fenomenológicos es la dedicada a la oración como encuentros entre la persona divina y la persona humana. Ella viene presentada con el título -- PRIERE HUMAINE, PRIERE DIVINE, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1.962. -- Para Nedoncelle el mundo de lo personal o interpersonal es un mundo de vocativos, donde la persona se puede dirigir a otra persona con-vocándola o in-vocándola. La oración forma parte del sentimiento personal y de la estructura dialogal. Dios nos llama, nos convoca y nosotros le invocamos. La vocación es la existencia misma de la persona como llamada. Ser persona significa ser interpelado y llamado libremente a dar una respuesta. Por eso la oración es el mejor desarrollo de la persona, porque es la expresión del vínculo interpersonal existente en la diada humano divina.

Hay una oración humana y hay una oración divina, o sea humano-divina. La oración puede darse también entre dos hombres; entre dos personas -- de idéntico relieve y sin jerarquía ontológica. Por lo demás, la oración obedece también a una antropología y a una fenomenología de la --

persona pues en ella el hombre se demuestra a sí mismo que es limitado e insuficiente (mendicus Dei -decía S. Agustín-) así como demuestra su deseo de dominio en la naturaleza mediante la expresión del deseo más dominante en él, de tal forma que la oración, al tiempo que es la ex - presión de un hombre débil o de la debilidad del hombre, demuestra tan bién al hombre-deseo, al hombre-poder-no-poder hacer o conseguir una - cosa.

Lo oración es la forma de relación interpersonal más profunda después del amor mismo. Ella es un encuentro entre dos personas al nivel de ne cesidad (el que ora) y a nivel de poder (el orado). El proceso que se establece entre estos dos modelos personales está condicionando las ac titudes personales en la oración. Por una parte está la libertad y res puesta del que es orado, junto con su superioridad; por otra parte, en la oración entre dos personas jerárquicamente unidas, entran en juego los factores de superioridad social, psicológica y moral.

También la oración que se dirige a Dios es un factor de interpretación y desarrollo de la persona, porque se realiza en la línea del encuentro y del diálogo de la persona humana con la persona divina. Por consiguiente, una aplicación de la fenomenología a la oración interhumana y hum no-divina no puede sino beneficiar a la comprensión misma de la persona, mucho más si pensamos que la oración está vinculada a todas las -- formas históricas de religión, y no solamente a la cristiana. Pero no sólo esto, sino que el ejercicio de la oración provoca o su vez una de terminada imagen antropológica llegando incluso a modificar el proyecto de hombre que hay dentro del creyente. No es lo mismo un hombre antes de haberse enfrentado con Dios que después de haberlo hecho en la-

oración. Ella aporta también unas determinadas claves para interpretar y entender al hombre. En definitiva, que la persona se encuentra en la oración un proceso educativo, deductivo.

Sin embargo, la oración cristiana tiene una característica determinada: la mediación histórica y personal de Cristo en la oración. Por con siguiente ella es también encuentro con Cristo personalmente. Todo esto tiene lugar tanto en la oración personal, individual, como en la -- oración litúrgica que la Iglesia actúa como tal.

TERCERA PARTE

ESTATUTO PERSONAL DE LA FILOSOFIA EN MAURICE NEDONCELLE

C A P I T U L O P R I M E R O

LA FILOSOFIA COMO SERVICIO A LA PERSONA EN NEDONCELLE

FILOSOFIA COMO SERVICIO A LA PERSONA EN M. NEDONCELLE

Situada la figura histórica de Nedoncelle en su tiempo doctrinal, es - decir, en el contexto filosófico de Francia en el siglo XX, y más en concreto formando parte del personalismo iniciado por Mounier; habiendo analizado su vida y su obra, en cuanto circunstancia de su pensa - miento y evolución personalista, nos corresponde ahora entrar ya en su filosofía, en aquello que tiene de proyecto propio en torno a la perso na. El objetivo general de esta segunda parte es llegar a descubrir y describir el estatuto metafísico de la persona. Por tanto no ahorraremos esfuerzo alguno para poner de relieve el asiento ontológico de la persona en Nedoncelle. Lo haremos incluso con riesgo de repetición; pe ro serán solo repeticiones que contribuyen a ver el mismo tema desde - distintos perspectivas, desde distintos ángulos. Y esto ya no es repe tición sino enriquecimiento metodológico de una misma afirmación y con vicción.

El lector tendrá que permitirnos todavía que antes de llegar a ese tema central de esta segunda parte, invoquemos y convoquemos aquí algu - nos reflexiones previas, pero que en vez de retrasar o alejar el tema de nuestro interés le preparen y nos acerquen a su comprensión total. Comenzaremos pues, por exponer la conciencia que Nedoncelle tiene de - la filosofía. Cómo justifica él la labor de preguntarse por la razón - de las cosas. Después veremos ya qué significa "su" filosofía en con - creto. De la conciencia a la autoconciencia filosófica en un autor que se considera parte de la vocación interpelativa del espíritu, como uni dad de esfuerzo en la historia de la conciencia humana. Vamos a ver -- qué es la filosofía para Nedoncelle.

FILOSOFIA COMO RECOGIMIENTO E INTERPELACION

Nuestra convicción, en forma de tesis, desarrollada en este capítulo -- va a ser el gran sentido personalista de la filosofía en Nedoncelle -- con lo cual contribuimos a reforzar la convicción que hemos expresado ya desde el principio de nuestro estudio: la vocación antropológica de la filosofía actual y su contenido personalista frente a procesos idealistas, estructuralistas, cerrados y sin sentido, de otros sistemas. -- Todo ello sin renunciar a las posiciones fenomenológicas y transcendentales que nos ponen ante la existencia real de los contenidos de las afirmaciones de la conciencia, siendo ella misma la primera afirmación transcendental. Con lo dicho hasta ahora, el lector puede ya suponer -- que a Nedoncelle hoy que adscribirle entre las filosofías del sujeto, que tanta crisis padecen hoy. Dentro de ser una filosofía del sujeto -- se concretiza en una filosofía del espíritu que es la conciencia. Y -- dentro de la filosofía de la conciencia es una filosofía de la conciencia personal. Desde la filosofía de la persona, mediante el método que analizaremos más adelante, se salta a la transcendencia, al absoluto, a Dios personal. He aquí brevemente resumida la contextura y arquitectura del proyecto filosófico de Nedoncelle. Sin embargo, todo eso implica un desarrollo, una organización, unos pasos sucesivos, unos puntos de partida, unos presupuestos y unas conclusiones que es lo que -- ahora desarrollaremos.

FILOSOFIA COMO REFLEXION TRASCENDENTAL

"Nosotros pensamos que no hay filosofía sin reflexión, pero no está -- claro que la filosofía no sea más que pura reflexión" (1). He aquí la concepción integral y equilibrada de la filosofía para nuestro autor. Supone la aceptación idealista de la noción de reflexión, pues ella -- salvaguarda las exigencias del sujeto, de la conciencia frente a otras posiciones empiristas, estructurales, etc., pero al mismo tiempo no se reduce ni se limita a ella. La filosofía es algo más que reflexión o -- idealismo puro y cerrado en sí mismo.

Una disensión que podría resultar interesante es preguntarse si estos -- autores personalistas (Nedoncelle en concreto) aceptan la categoría de reflexión como identidad material y equivalente de la filosofía, ha_ -- ciendo de ella su contenido, su magnitud real, o por el contrario nos -- encontramos ante un recurso a la reflexión como marco formal metodoló -- gico donde se desarrollo la filosofía. Pero en definitiva, según esta -- segunda opción, la filosofía trascendería la reflexión, ir más allá de ella en sus afirmaciones. De tal forma que la reflexión no es la afir -- mación de la filosofía sino su método. Esta parece ser la opinión de -- Nedoncelle. Por ello, de la reflexión se parte, pero no se queda en -- ella. Desde ella se acomete la construcción de una filosofía transcen -- dental, fenomenológica, más aun personalista y que sirva para el asal -- to real al absoluto, como veremos.

Por tanto, la reflexión, en filosofía, es sólo un método, no es una -- afirmación concordante con su contenido, con su verdad.

Es cierto que hay muchas nociones de reflexión, según los sistemas filosóficos que la utilicen. Incluso hay una manipulación de este término en autores cuya filosofía es algo impuesto desde fuera de la reflexión misma, mediante cuadros estructurales, interpuestos frente a la realidad. A la reflexión se acude para garantizar la seriedad de un proceso del conocimiento y para fundar su verdad. De tal forma que, reflexión a veces equivale a lo científico del discurso, sea de la índole que sea. Pero lo más importante es dejar claro que la reflexión no goza de una personalidad o autonomía a la hora de construir las bases de una filosofía. La reflexión como fórmula aspirante a definir la filosofía necesita de algo por encima de ella. Esta insuficiencia de la reflexión para definir a la filosofía como totalidad es lo que vamos a ver ahora. Ni siquiera adjetivándola como reflexión trascendental es capaz de asumir esta responsabilidad. Toda filosofía reflexiva es una unidad: Kant, Hegel, Scheler, Husserl, etc.

Nuestro autor rechaza con energía los intentos de imponer históricamente la fórmula reflexión como única homologación del estilo, del contenido y de las afirmaciones filosóficas, excluyendo de ese nombre y condición todo lo que no se haga por reflexión. Ya veremos más adelante - como lo irracional, lo personal, lo teológico puede formar parte de la filosofía. Es decir, la filosofía comienza en momentos del espíritu -- que puede estar o situarse más allá de la reflexión misma. Pero esto - lo trataremos en su momento (2). La filosofía, según veremos, va a estar más ligada a la libertad y al amor que a los sistemas y a las etiquetas.

En este punto, es decir, a la hora de determinar en qué medida la re -

flexión realiza la idea de filosofía, emprende Nedoncelle una pequeña filosofía de la reflexión para demostrar que ella no puede ser utilizada excluyentemente como categoría única para determinar lo que merezca tal nombre de filosofía.

Emprendamos pues, este esclarecimiento de la filosofía de la reflexión para decidir si la reflexión es filosofía. Por ello acudiremos a la reflexión.

Con la cultura humanística que posee, no es extraño encontrar en Nedoncelle un recurso a la lingüística, al proceder de los términos y de las palabras. Lo hará con la palabra persona (3) y lo hará aquí con la palabra reflexión. Para él el sentido de una palabra es algo más que su gramaticidad, filología o sentido etimológico.

El sentido de la reflexión va más allá de su pura estructura gramatical. Explicar un concepto es algo más que explicar la composición de un vocable que alude a ese concepto. Reflexión indica a nos remite a un fenómeno físico, óptico: es el reflejo del rayo de luz. Sin embargo esto es sólo un punto de partida, no es algo definitivo que pueda construir su definición.

En este estadio inicial la reflexión indicaría el encuentro de la conciencia con las cosas, a través de los sentidos y de las experiencias. Sería el simple choque o descubrimiento: la percepción, la refracción de las cosas en la conciencia, el simple contacto con lo inmediato que también es conocimiento. De tal manera que en Nedoncelle no cabe el clásico dualismo de conocimiento sensible y conocimiento intelectual, sino que el conocimiento es una unidad. Lo vimos ya en otro lugar de -

nuestro estudio, en el capítulo anterior, apoyados en las palabras de Nedoncelle mismo (4). El conocimiento humano es uno y dinámico precisamente porque el hombre y la conciencia es una unidad. La teoría del conocimiento es una antropología y más en concreto una teoría de la conciencia personal. Este puede ser el resultado de nuestra exposición sobre la filosofía de la reflexión.

Este propósito antropológico en el exámen lógico del conocimiento revela en primer lugar la existencia de la conciencia. No existe reflexión sino conciencia refleja. La reflexión es la conciencia misma. Por ello la reflexión es ya una adquisición fenomenológica: no es el objeto el que revela la existencia del sujeto sino que es la reflexión (refracción) misma: si hay reflexión es porque hay conciencia. Estamos en el comienzo de la fenomenología. Resultado de la concepción antropológica de la reflexión es la imposibilidad de reducirla a puro mimetismo mecánico o impersonal. La reflexión no es una simple presencia de la naturaleza "vista" o encontrada por la conciencia. Más aún, la conciencia no es solo el reflejo de las cosas, de la naturaleza, en ella. La reflexión, el conocimiento, aun en este grado inicial es una creación y actividad personal; Es una experiencia viva de la conciencia. La percepción no es pasividad o recepción solamente, sino que es una fase de la experiencia estética con una capacidad de apertura al ser de los seres particulares, donde se saborea la alegría y la sensación de identificar las apariencias y separarlos de la realidad (5). Es la sensibilidad para la verdad como valor de conciencia reflejo ante la existencia. He aquí, pues, una primera valoración antropológica del conocimiento - en su fase mínima de reflexión, es decir de capacidad que lleva la conciencia, el espíritu, de dar cuenta, de reflejar el encuentro con la -

verdad del ser y de las apariencias. Se suprime, pues, todo intento em
pirista de manipular el primer contacto con las cosas como pura magni-
tud externa y objetiva, haciendo del conocer un proceso impersonal. Es
ta actitud se irá intensificando progresivamente en nuestro autor, res
catando así para el personalismo una noción tan expuesta a la adapta-
ción de los sistemas como es la reflexión. La reflexión no viene defi-
nida en función del contacto inmediato con la realidad circundante. La
filosofía no es esta apertura a la realidad sin retorno. En todo caso=
la realidad externa constituye solo un rodeo para la reflexión, pero -
la conciencia, pero nunca su dimensión absoluta.

LA FILOSOFIA COMO RETORNO Y RECOGIMIENTO CRITICO

Demostrada la insuficiencia del concepto de reflexión empírica para ex
presar la densidad de la filosofía pasamos ahora a reconstruir el ver-
dadero proyecto de reflexión-conciencia capaz de albergar la filosofía.

A la reflexión como puro reflejo-mimetismo-registro de la realidad em-
pírica hay que dotarle de una creación de conciencia, y esto será lo -
que nos lleve a una presencia de la persona en el concepto de filoso-
fía que nos llevará a la nostalgia del absoluto.

La experiencia estética como momento selectivo del encuentro entre la
conciencia y las cosas viene ahora completada por una verdadera labor=
de creación y no solo derivación. Es decir, la conciencia reflexiva no
es sólo derivación de la experiencia empírica, no es una "prolongación"
de las cosas en la conciencia. Aquí comienza la tarea de analizar la -
reflexión como retorno, recogimiento y crítica sobre sí misma.

Recogimiento: La filosofía como preocupación por la verdad que comienza por la experiencia estética frente a las cosas inmediatas, comienza cuando la conciencia contempla en sí misma el resultado de estos reflejos frente a las cosas y les "interioriza". El mundo exterior pasa a ser mundo interior de conciencia. Este mundo interior está dotado de valores que producen las sensaciones y que reclaman una fidelidad por parte de la conciencia. "En este estadio estético, la conciencia reflexiva no es pura derivación, sino recogimiento" (6). Esto no significa que la conciencia sea ruptura con lo derivado, pero tampoco es solamente huida y salida al exterior en busca de la verdad de las cosas como se cree en el realismo a ultranza (7). Por tanto no se patrocina -- aquí un espiritualismo en el conocimiento, sino que la antropología de la conciencia refleja mantiene la validez de lo recibido y derivado -- con lo recogido y creado por la conciencia, por la interioridad. A esta dialéctica del espíritu encarnado hemos aludido anteriormente cuando estudiábamos la antropología de Mounier.

Con esto incluimos a Nedoncelle en la tradición de la interioridad. La antropología no puede separarse de la lógica ni de la ontología como veremos en las próximas reflexiones. Así, pues, "admitamos que la reflexión filosófica se sitúa del lado del recogimiento más que de parte de la derivación" (8). El podría decir que sólo ahí comienza a existir la filosofía: cuando las cosas y las cualidades de la naturaleza, del mundo y sus relaciones dejan de ser una exterioridad y adquieren, mediante la interioridad, una relación personal con el hombre sujeto a través de la conciencia (9). Con esta idea que es constante en Nedoncelle es como se contribuye a la imagen personalista de la filosofía, de

la lógica, de la ontología.

Retorno: Hemos identificado la noción personalista de filosofía como - retorno, es decir, como volver la reflexión sobre sí misma. La reflexión como reflacción de las cosas en la conciencia no se convierte en filosofía más que cuando la conciencia, a su vez, se refleja sobre sí misma, es decir, retorna a sí misma y se reasume en sus contenidos reflejados para ser verdadero conocimiento y no pone derivación, copia o registro del mundo exterior. Este retorno sobre la reflexión se hace ya en plan crítico y ahí comienza el proceso de verificación lógico y ontológico de la realidad reflejada. Este momento filosófico de la reflexión comporta un retorno crítico sobre lo entrado en la conciencia por la experiencia (10). De esta forma se pasa, según Nedoncelle, de las reflexiones a la reflexión. La unificación de las reflexiones externas de la realidad con la reflexión interiorizada de la conciencia - recogimiento y retorno crítico sobre sí misma se produce ya en el estadio filosófico de la conciencia. "Por tanto, dice Nedoncelle, el método reflexivo no comienza verdaderamente a ser filosófico más que cuando se pasa de las reflexiones a la reflexión, es decir al conocimiento del acto que la constituye como reflexión. Este paso del plural al singular se presenta a nuestro espíritu como un objeto de investigación que está en el centro de los otros y cuyo exámen contiene" (11). Aquí es donde se constituye propiamente la reflexión filosófica: cuando la conciencia, volviendo sobre sí misma, investiga el acto por el que ella es capaz de reflejar las cosas externas que han pasado a constituir un horizonte y un mundo interior. A partir de aquí la reflexión método de auto-recogimiento se convierte ya en otro circuito filosófico que será la objetivación.

Cuando la conciencia entra en el interior del acto-reflexión ya no entra en ella como algo extraño, ajeno o separado sino que entra a analizar el acto de reflexión como formando parte de ella. Luego toda reflexión es interior a la conciencia. Nada hay exterior, igual que decía - Sartre de que nada hay exterior al ser (12). Por ello la reflexión, la conciencia, la filosofía siempre será personal porque es la conciencia de la conciencia, la reflexión de la reflexión; en ella se produce la - comunión y comunicación, que es la verdadera filosofía y verdadera promoción de las conciencias, puesto que la filosofía hay que entenderla en este sentido personal e interpersonal en cuanto que es el esfuerzo y colaboración de las conciencias y espíritus particulares al descubrimiento y desarrollo de esa gran conciencia o reflexión espiritual colectiva que afecta a todos los espíritus, a todos los hombres. La filosofía es uno y única porque el hombre y la conciencia-espíritu es uno y único. Esto lo veremos más claramente cuando hablemos de la conciencia, y al final de este apartado cuando hablemos de la función de los distintos sistemas filosóficos en la historia y la hora de formar esa gran conciencia, gran reflexión. No estamos haciendo todavía una fenomenología de la conciencia, sino de la reflexión que se produce, eso - sí, en unidad y en comunión con la conciencia. Porque la reflexión es la conciencia que se encuentra consigo misma. En tanto se conoce en -- cuanto se encuentra. Este encuentro es reflexión, es decir, distancia y unidad. Esta parece ser también una conclusión de la filosofía de Paliard, y que Nedoncelle estudia y conoce: la conciencia no se intuye a sí misma, sino en la medida que reflejándose, y no se refleja sino - - prospeccionándose a sí misma como en tierra prometida que se le escapa (13). En este sentido conocer la conciencia (filosofía) es un punto de partida de la antropología que se constituye en ello.

Dialéctica de la reflexión: Todo esto desemboca en el reconocimiento - por parte de Nedoncelle de la estructura dialéctica de la reflexión. - El texto base para esta convicción es el siguiente: "Si la reflexión - es recogimiento ella no puede diversificarse, extenderse, hacer surgir una red de relaciones, sin haber reducido, primero el número de sus ob-
jetos y sin haber obtenido una prolongación de su ^{PRESENCIA PARA ESCRUTARLOS} imagen en la concien-
^{LA CONCIENCIA}cia, pero es también unificación, recogimiento e interiorización de -- esos objetos y sus relaciones en una tarea personalizadora del espíri-
tu que los reduce a la unidad, que establece la continuidad y la pro-
longación de los mismos. A esto llama Nedoncelle "percepción intensiva"
es decir, a la forma que tiene la conciencia de penetrar inteligible -
mente los objetos extensivos dados por la experiencia. He aquí pues, la imagen antropológica de la reflexión y de la filosofía donde ya te-
nemos una doble presencia de lo empírico y de lo antropológico o inte-
rior, del sujeto de la reflexión. No hay reflexión como proceso aferen-
te hacia las cosas, como dispersión, como salida, como diversificación
sino que toda filosofía se funda en una interiorización y unificación= personal de la experiencia refleja mediante la percepción interior en=
sí de las cosas.

En ese primer estadio la reflexión empírica es una atención-distracción mientras que la reflexión recogimiento es ya una concentración del es-
píritu en sí mismo donde entra en presencia y en comunión con la reali-
dad de las cosas y no sólo con las cosas de la realidad mediante un "sa-
bor inteligible". Sin embargo la perfección de la filosofía va a estar
y consistir en esa comunión y presencia que vamos a estudiar a conti-
nuación.

SENTIDO PERSONAL DE LA FILOSOFIA

Situada fenomenológicamente, antropológicamente, la filosofía como reflexión e interioridad, comenzamos ahora la gran tarea de fijar una noción personalística de la filosofía misma. Nada hay más claro como la lucha de Nedoncelle contra el carácter impersonal de la filosofía, de la lógica, de la ontología sin que por ello deba de dejar de existir - la lógica o la metafísica. También se puede hacer una metafísica que sea tal y que sea personalista. Se trata de descubrir el poder personalizador de la tarea filosófica con la cual contribuya a la construcción de la persona humana en su integridad: desde el contacto con la ciencia hasta las exigencias mismas de la religión. El esfuerzo filosófico es un esfuerzo de personificación total del mundo presente y hasta del futuro. Porque la filosofía también es prospectiva, aunque para ello - tenga que ser retrospectiva (15). Pero una misma y única es la filosofía que mira al pasado y al porvenir de sí misma. Ese pasado y futuro - están unidos por la persona.

El intento más general de las filosofías de la reflexión es partir de lo real sin volver a ello e instalarse en un orden de conceptos abstractos e irreales donde las afirmaciones tengan un valor y sentido inmanente, de acuerdo con los presupuestos previos creados. Ellos son un - abandono de lo real; construyen sus conclusiones a distancia. "El análisis es lo principal, el progreso de la conciencia es una interiorización en un sentido único, la filosofía se reduce a una ^{inmanente} ~~imagen~~ lógica - y si ella no puede hacerlo totalmente, a un conjunto hipotético deduc-tivo. La crítica es la única función del pensamiento, la reflexión no es más que una prueba, y el objeto inteligible tiende a confundirse --

con la forma de la intelección. La reducción llevada a cabo por la filosofía no consistiría solamente en describir imparcialmente la experiencia como en la reducción eidética, ni tampoco en dejar libre el poder transcendental para fijar las significaciones, sino en resolver -- los significados en el acto significante, de tal forma que todo se reduce a la unidad de una intención o de un método, en torno al cual no habría nada que afirmar (16)". He aquí la filosofía que quiere evitar -- Nedoncelle: el idealismo desde dentro de la idea, el círculo esencial -- que se establece entre significante y significado sin salida a la realidad objetiva, preocupada solo de la consistencia lógica de las ideas entre sí y por sí. La reflexión pura como filosofía pura es la menos -- pura filosofía porque ésta debe entrañar unos planteamientos interpersonales de comunión en las conciencias que conocen y en la experiencia de lo conocido por ellas. A todo esto lo llamo Nedoncelle los "equivocos de la reflexión filosófica", es decir, las ambigüedades que presenta la noción histórica de filosofía y que él quiere superar mediante -- su inspiración personalista como forma antropológica de conocimiento -- reflejo. Habrá que hacer una teoría del conocimiento como reflejo de -- la persona. Ella se convierte, pues, en el acto y en el término o contenido mismo del reflejo, en el signo y significado de los valores y -- verdades conocidos. Sería el momento de hacer equivalentes las magnitudes de idealismo y personalismo. Es decir, lo que es el idealismo como -- método y dialéctica del conocimiento en Kant y en Hegel, por ejemplo, es aquí, para Nedoncelle el personalismo. La persona es la base de toda existencia y de todo conocimiento, como allí es la idea.

La reflexión oscila constantemente entre dos términos a los que hemos --

aludido anteriormente cuando hablamos de la estructura dialéctica de la reflexión; esos dos términos son la percepción y el análisis. La primera indica la derivación y el reflejo en sentido experimental que decíamos antes. La segunda, el análisis, es ya tarea interior de conciencia en pos de la verdad, siguiendo la experiencia estética, el sabor de la verdad.

El concepto de reflexión soporta las exigencias personalistas de la filosofía. Ella cumple las funciones de interioridad y subjetividad del conocimiento. "El destino de la reflexión es detener la dispersión del espíritu y no sofocar su espontaneidad; interesa resaltar la diversidad de estas dos perspectivas. La crítica es una condición de la reflexión para llegar a una afirmación más plena, donde los resultados de esa misma crítica serían incorporados y hechos positivos. La reflexión parte de una intuición que ella reforma y termina en una intuición que la suprime" (17). La primacía en la estructura del conocer humano está de parte de la intuición a la que la reflexión y la crítica sirven. No hay oposición entre reflexión e intuición. La reflexión se perfecciona en la intuición y esta es la interiorización de aquella.

La reflexión como método personalista del conocimiento lleva consigo la existencia siempre de un sujeto. Determinar los distintos niveles subjetivos que intervienen en el acto del conocer va a ser una tarea muy importante en la epistemología de Nedoncelle: yo, los otros, Dios. El "cogito" siempre supone la conciencia-sujeto y no sólo la conciencia-acto de conocer. La filosofía personalista es el conocimiento entre dos sujetos, es la relación sujeto-sujeto es decir, interpersonal. Co-

nocer es también ser conocido. A todas estas conclusiones llegaremos - desarrollando el sentido personalista de la filosofía.

Así pues, filosofía del conocimiento, la lógica, es una filosofía del sujeto que conoce y es conocido. La lógica es una antropología. No hay reflexiones, percepciones, objetos, sino reflexión, intuición, subjetividad o conciencia. La reflexión es la conciencia misma que se percibe, se refracta en sí misma. La reflexión no equivale a una operación objetiva. Al contrario, la filosofía es un proceso interpersonal, de interpelación, de interrogación. Por eso la noción, el concepto de filosofía en Nedoncelle que estamos investigando puede muy bien ser calificada como filosofía de la comunión, de la alteridad, de la reciprocidad. No es que Nedoncelle haya desarrollado la filosofía de la persona, de la comunión, de la reciprocidad, del nosotros como algo externo a la filosofía misma. Simplemente queremos decir que su pensamiento, su "sistema" es una personalización de los conceptos filosóficos tradicionales. Su filosofía es la persona, la comunión, el nosotros. Este es su hecho original.

Volviendo a la reflexión "es necesario que nosotros estemos representados en el acto reflexivo y que entremos en él: la consecuencia inmediata de esta necesidad es que nosotros no podemos considerar la reflexión como algo impersonal. No puede menos de ser el hecho de un sujeto, no puede menos de implicar un mínimo de intuición del sujeto por el sujeto, un pensar del pensamiento que sea más primitivo (primario) que el retorno del pensamiento sobre sí mismo y que exprese simplemente la naciente claridad del mismo, es decir, la transparencia por el mismo pen

samiento" (18). He aquí la insistencia y la exigencia de la reflexión-intuición personalizada. La reflexión es una intuición del sujeto por el sujeto, que es algo más profundo y radical que la simple reflexión en sentido etimológico en cuanto que alude a la vuelta de la conciencia sobre sí misma.

La filosofía como teoría del sujeto de la intuición, o sea de la persona, se encuentra con que la amplitud fenomenológica del sujeto tiene varios niveles. Existe un sujeto psicológico. Existe un sujeto ontológico y existe un sujeto transcendental del conocimiento. Para Nedoncelle el punto fuerte de la fenomenología es que toda relación lógica es una aprobación ontológica (19). La filosofía es pues, una actividad intersubjetiva, interpersonal. Es una comunión de los espíritus, es una función de alteridad.

LOS SUJETOS DE LA FILOSOFIA INTERPERSONAL

Con esto entramos de lleno con lo que parece lo más fundamental de la noción de filosofía en Nedoncelle: ella es obra conjunta de diferentes sujetos. Conoce el hombre singular, conocen los demás y conozco a los demás. Por fin, conoce Dios y soy conocido por Dios. El sujeto de la filosofía es el nosotros. Esto habrá que defenderlo de la teoría del entendimiento común o general de Averroes, igual que hizo Santo Tomás. La filosofía es el resultado conjunto de la actividad del yo singular del tú de los demás y del Tú transcendental o Dios que también concurre con la inteligencia humana a la búsqueda y fijación de la verdad -

de las cosas. Con ello Nedoncelle se sitúa en la tradición epistemológica cristiana que reconoce la intención de Dios, mediante la iluminación, desde San Agustín, Malebranche, etc.

Para que la reflexión como actividad cognoscitiva del primer sujeto -- del conocimiento no sea un mundo sólo de relaciones lógicas artificiales, con vista sólo a una construcción interna de la verdad, alejada de la realidad hay que situarla y adscribirla al hombre singular. La persona concreta, la antropología es el fundamento de la lógica en el personalismo. Estos autores describen más al hombre del conocimiento -- que al conocimiento del hombre. Les interesa más el sujeto de la filosofía que la filosofía del sujeto siendo esta una gran antropología.

La reflexión exige un sujeto personal concreto: Es verdad que la frase de Santo Tomás no implica necesariamente que se trate del otro. El -- "hie homo intelligit", es el individuo humano y yo soy uno de él (20). La historia de la filosofía no ha dado la suficiente importancia antropológica a esta convicción de que el conocimiento revela la existencia de la persona concreta. El mundo del conocer es el mundo del ser personal. En otra parte de nuestra estudio nos detendremos más para desarrollar esta antropología del conocimiento. Aquí no hemos pretendido otra cosa sino poner de relieve la gran vinculación existente entre reflexión y persona. El "cogito" es una persona. Este es el avance de la filosofía francesa sobre todo después de Bergson y Blondel en relación con Descartes. La reflexión y el conocimiento pertenecen a un sujeto histórico concreto que es personal. Ella no es una operación objetiva sino personal. Mucho más personal que la reflexión es la intuición. --

La intuición se entiende como el conocimiento recíproco de realidades concretas y singulares (21) y lo más singular y concreto es la persona cuando se conoce a sí misma y a las demás personas en nosotros. La persona aparece así como la categoría mediadora en el conocimiento intuitivo de toda realidad. Y la persona más inmediata a mí mismo es mi misma persona en quien conozco a los demás, incluso Dios. El yo histórico y concreto es el medio por el que todos los yos concretos se hacen presentes a mi conciencia y es allí donde les conozco. Por el hecho de ser persona todo el conocimiento de los demás, es en cierta medida, inme-diato a mí mismo, es conocimiento personal.

Con esto estamos ya metidos de lleno en el problema de la filosofía como conocimiento intersubjetivo sustrayéndola así, de la "inmensa lógica" que ella era a partir de Hegel. En cambio la filosofía es, para Nedoncelle, un inmenso personalismo, una tarea de construir al sujeto-conciencia-persona.

La pregunta por el sujeto personal de la filosofía sigue adelante. Dijimos que es un sujeto plural: yo-los otros-Dios. Por ello la investigación tiene que seguir adelante y pasar a fijar las magnitudes ontológicoas correspondientes a estos sujetos que intervienen en la estructura personal de la filosofía.

"Pero este sujeto, ¿es verdaderamente el nosotros"? ¿No será un sujeto transcendental, que nos lleva en él como un ejemplar vulgar de una colección? Y ¿cuál es su estatuto propio? ¿Tiene una consistencia ontológica, o no es más que un cuadro sin sustancia, una simple necesidad psicológica o lógica de todo pensamiento?" (22). De nuevo la triple dimensión del método de Nedoncelle: lo psicológico como dato primario, lo

lógico como mediación fenomenológica y lo ontológico-personal como afirmación fundamental del personalismo.

Así pues, en un acto del conocimiento filosófico están presente los sujetos siguientes: la persona concreta y singular que conoce ("hic homo intelligit"); un sujeto transcendental, el Logos, que es más sujeto -- del conocimiento que yo mismo. Por ello, pensar es ser pensado y ser -- persona es ser personado por la singularidad de este yo transcendental. Mi conocimiento no se realiza solo en unión, en yuxtaposición o en sustitución de este Yo transcendental, sino sometido causalmente a El. Es por El que yo conozco. Mi conocimiento es una derivación del conocer -- que El tiene sobre mí. Mi conocer no es autónomo. Aquí es donde hay -- que insistir para comprender la constitución personal de la conciencia: "El es la fuente supra-consciente que nos constituye en nuestra singularidad por nuestra vocación y que hace nacer nuestra libertad. Esta fuerza misteriosa que hace existir al yo por él mismo puede hacerse impersona" (23). Este aspecto aparentemente impersonal del conocimiento -- y del Logos hay que sustituirle en el personalismo por la teoría del -- yo ideal; del absoluto personal, del yo transcendental que será Dios. Así se entiende el aspecto interhumano de la filosofía y su dimensión -- teándrica. Por ello mismo Dios es, en expresión de Nedoncelle, "colega personal" (24).

En nuestro capítulo de antropología religiosa estudiaremos más esta -- irrupción personal de Dios en las estructuras igualmente personales de la conciencia y del hombre. Ahora lo hemos traído aquí como el sujeto -- transcendente que personaliza la reflexión, la intuición y la activi -

dad de la conciencia de la que trata de dar cuenta la filosofía, según nuestro autor. Con ello reasumimos la tradición antes aludida de la -- iluminación agustiniana (25) o de Santo Tomás, Brunschvicg, etc.

La filosofía impersonal no llegaba a comprometerse con la existencia personal de este Yo transcendental, permaneciendo en el ámbito de lo abstracto y confuso o indeterminado. La personalización del Logos como sujeto no es tampoco un problema que se invente el personalismo porque ya está presente en toda la filosofía desde Heráclito, porque toda la filosofía no es más que un ensayo de síntesis personalista, como dice Nedoncelle (26). El propósito de la filosofía que analizamos es mostrar y demostrar el carácter personal del Logos que recorre toda la historia de la filosofía.

La lucha por la fijación, en la persona, de este Logos o Yo transcendental tiene que salvar inmediatamente dos obstáculos: su identificación con nuestro yo concreto, pues perdería toda universalidad y comunicación, y su excesivo alejamiento esencial de la persona también concreta. Nedoncelle: "Es un Tú que hace surgir nuestro yo espiritual y le obliga a ponerse por sí mismo, de manera que nosotros nos distinguimos del Logos al tiempo que nos identificamos en ciertos aspectos con aquel del que procedemos. Y en Él, no solamente está mi yo naciente, sino aquel yo de todos otros yos humanos; he ahí que se reúne toda su historia y se desarrolla en una sucesión comprensible. Su orden temporal, su unidad final están insertos súbitamente como promesas en la primera conciencia humana y en primer vestigio que quede de ella" (27). He aquí un texto decisivo para verificar la dimensión personal de la filo

sofía en Nedoncelle, el yo transcendental entra a formar parte de mi - yo, de mi conciencia para que la filosofía sea también una relación interpersonal entre la inmanencia de la persona histórica y el yo transcendental que en cierto momento será Dios. Por ello, toda filosofía, - toda reflexión de la conciencia es filosofía religiosa, es teología. - La reflexión immanente no agota toda la experiencia de la persona humana. Ese Logos en sí y participado en las personas sirve de unión y comunicación entre todas las conciencias particulares entre sí, unas con otras. Por consiguiente, unión del yo con el Tu-Logos, unión de los -- distintos "yo" entre sí porque ellos están unidos con el yo, ese es el orden interpersonal en el que se desarrolla la filosofía para Nedoncelle. Con ello, el Logos, el Tu transcendental es el primer "dato" del - conocimiento sin necesidad de salir fuera de la conciencia para encontrarle.

Como se sabe, el problema del yo transcendental es fundamental en toda la fenomenología de Husserl, sobre todo. El problema estriba en entender la relación entre el yo y el Tu transcendental. Para Nedoncelle lo más íntimo de nuestro yo es algo dado y ello contradice la esencia de la persona como posesión. El estatuto transcendental del centro personal. Para el personalismo, en cambio, este Yo transcendental está unido a la persona mediante una ^{3a}consolidación ontológica, dinámica, originante. Es decir, para la fenomenología de Husserl la transcendencia es sólo - un "marco de significación" de las afirmaciones y contenidos personales de la conciencia, mientras que para Nedoncelle la transcendencia - personal es el origen causal dinámico y promocional de la realidad histórica del yo. Por tanto la inserción personal de la transcendencia se

realiza a unos niveles ontológicos más profundos que los lógicos-fenomenológicos. Por ello mismo comprendemos que la noción de filosofía se realiza en los límites y márgenes interpersonales de la conciencia misma. La diferencia del concepto de yo transcendental en el personalismo con relación a la fenomenología solo se comprenderá "reconociendo la existencia y originalidad de una causalidad intersubjetiva allí donde no se ofrece más elección que entre la coexistencia estática y la supresión de uno de los términos y allí donde se acaba la fenomenología en una reducción más audaz todavía, o sea la de un cuadro que da la significación sin ser una de ella, o de una intuición que crea las esencias sin un sujeto concreto" (28). La realidad ontológica y personal del Tu transcendental frente a la insuficiencia de la descripción lógica en la fenomenología están aquí claras. La impersonalidad del Logos es sólo una apariencia. No hay pues, filosofía impersonal.

LA FILOSOFIA COMO COMUNION

De la reflexión como proceso personal pasamos ahora a ver las múltiples direcciones que adopta la filosofía como relación interpersonal entre los distintos sujetos que concurren en ella, entre los cuales está el Logos identificándose y causando a la vez la persona, el espíritu. Ya queda dicho que la filosofía se realiza por la presencia de mi mismo en mí mismo, de los otros en mí y del Logos en todos. Por ello la filosofía tiene ese carácter interpersonal e interhistórico. Nunca es obra aislada de mi espíritu.

Si la reflexión es una relación de varios sujetos, comprendemos que -- ella sea una comunión entre esos sujetos. La reflexión no exige un sujeto sino varios. Ella es la reflexión sobre mí mismo, sobre los demás sobre Dios. Por ello la filosofía será siempre una antropología, una -- comunicación y una antropología o filosofía religiosa por el hecho mismo de ser una interfilosofía. Y esta comunión de sujetos en la filosofía se realiza en el interior de la persona individual. A los otros y= o Dios yo les percibo en mí y por mí. Esa es la percepción. Después a esa percepción personalista tengo que proyectarla y darle una consis -- tencia lógica, fenomenológica y metafísica. Eso es la reflexión filosófica propiamente científica. Probación lógica y aprobación ontológica= que decíamos antes. Pero siempre partiendo de la persona. Por eso, la lógica será una antropología del conocimiento y la metafísica será una ontología personalista. "Habría que instaurar todavía una dialéctica -- entre la percepción y la reflexión o entre la intuición y el razonamien -- to. A este respecto parece, efectivamente, que Santo Tomás no introdu -- ce diferencia notable entre la reflexión sobre otro y la reflexión so -- bre sí mismo.

Reemprendiendo nuestra ruta hemos constatado que la evidencia del "es -- te hombre entiende" no sería puramente existencial. A la brutalidad -- oral de un acto psicológico, hemos debido sustituir un análisis más fi -- no de orden fenomenológico" (29). Así pues, la filosofía tiene una --- transcripción ontológico-personal además de la transcripción lógica. -- Una de las categorías fundamentales del personalismo en filosofía es -- la de comunión, libertad.

Descartes y Kant, piensa Nedoncelle, habían reducido la filosofía a pu

ra crítica del espíritu por el espíritu. Ahora la filosofía puede ser la comunión de los espíritus. El espíritu ya no es crítica sino comunicación, interpelación y diálogo consigo mismo y con los demás espíritus. La crítica era la dialéctica del espíritu. Solo era posible si el espíritu se contradecía a sí mismo. En la comunicación el espíritu no se contradice sino que se completa y totaliza. ¿Dónde está la certeza? ¿en la contradicción o en la comunicación? Para el personalista Nedoncelle la verdad es el resultado de esa comunicación y reciprocidad de todos los espíritus en el tiempo y en el espacio. La dialéctica habrá de ser sustituida por la integración. La reflexión total es imposible. Es decir, parece imposible que el espíritu individual puede enfrentarse, en reflexión solitaria, con toda la verdad con toda la reflexión. Frente a esto, la reflexión de uno se integra y se complementa con -- otro. De ahí la necesidad de comunicación, de confianza. Esto tiene su importancia para comprender la historia de la filosofía y sus sistemas, como veremos más adelante en este mismo capítulo. La objetividad sólo se alcanza mediante esta comunión de las conciencias. Una conciencia interior y reflexiva no equivale a una conciencia aislada. La experiencia filosófica de la verdad no se agota en la conciencia particular si no en la conciencia personal o sea interpersona. El yo necesito del no yo y del otro para llegar a la verdad.

Filosofía de la interrogación.-

Este carácter comunitario de la filosofía se demuestra ya desde el principio. Toda filosofía nace de la duda y de la pregunta por algo. Ella es apelo, inseguridad, necesidad que el hombre tiene de dirigirse y comunicar con alguien la búsqueda de la verdad. La duda ya es un diálogo

conmigo mismo; es una pregunta que el hombre se hace y se responde a sí mismo; por ello Descartes puede ser más existencialista que los existencialistas mismos; toda pregunta nace en una duda que es su origen. Dudar es ya preguntarse por el sentido del hombre, de la verdad. La filosofía para Nedoncelle tiene este carácter personalizador, que es algo más que filosofía existencial: la persona se hace y se rehace en la interrogación y respuesta sobre el sentido del ser o no ser en el mundo. La pregunta filosófica revela ya un planteamiento dialéctico y antropológico-personalista de la verdad y su conocimiento en la existencia; revela ya la presencia de mi yo y un tú, de un diálogo. La filosofía es el diálogo del hombre no sólo sobre la verdad sino con la verdad, con el Tú del Logos. Más aún, la filosofía, antes de ser una pregunta consciente dirigida al Tú de la verdad, o dirigida a sí mismo como protagonista del sentido de la existencia, es una pregunta que el hombre recibe del Logos por el hecho mismo de estar envuelto en la existencia con El, frente a El. Si existir es existir frente a (existencia personalizada) también reflexionar es reflexionar con el Logos y frente al Logos que cuestiona, problematiza e interroga nuestra existencia personal frente a los demás. La filosofía es la conciencia auditora e interrogativa.

Filosofía como misterio.-

De esta caracterización personal de toda reflexión y por tanto, de toda filosofía nace el significado misterioso, irracional, o sea personal de dicha filosofía. Ella comienza más allá de sí misma. Su motivación no coincide con el momento de su concienciación. Existe una pre-filosofía o un momento prelógico de la lógica filosófica. Eso también

es filosofía personal. Por ello en vez de hablar, como se ha hecho, de una filosofía de lo irracional, habrá que aludir a una filosofía pre-personal, misteriosa pero motivación real de un planteamiento personal y consciente de la filosofía y de la reflexión entre sujetos. La filosofía es dependencia personal. "Existe en toda filosofía que se esfuerza por ser racional, puntos de partida que son irracionales, es decir, misteriosos. La matriz de lo irracional está en el hecho de ser una -- conciencia creada, es decir, de tener en Dios una comunión que depende totalmente de El, antes de depender parcialmente de nosotros" (30). La reflexión es un dato recibido de nuestra condición de personas creadas relacionadas, derivadas. Ella indica la situación permanente en que es té el hombre: dependencia de otro en su origen y en su recorrido existencial. Visto así, la filosofía se sitúa en el centro de la antropología, o sea, de la pregunta por el hombre. Pero sigamos con lo filoso fía como interrogación que nos llevará a entenderla, también, como interpelación, como alteridad y finalmente como comunión interpersonal -- con un sujeto transcendental que en definitiva será Dios mismo. Porque aunque lo estudiemos más adelante, lo diremos aquí, el sujeto de la fi losofía es el nosotros interpersonal, en el cual nos encontramos, formándole, Dios y nosotros. El hombre no piensa sino en cuanto es pensado por otro. Es *denk in mir*... acostumbra a decir Nedoncelle siguiendo las preferencias de Brunschvicg. Después veremos la consistencia ontológica de esta filosofía intersubjetiva y transcendental que es el centro de identidad de esta noción en nuestro autor.

"La reflexión interrogativa es exilio y nostalgia del absoluto; ello -- supone una distancia a colmar, una caída a reparar, o una ascensión a=

completar. Pero hay también una vida de la interrogación: ella es siempre algo fijo y algo histórico; ella puede ser progresiva, y en este caso, la función de la distancia que ella mantiene, en lugar de apasionarnos en un pasado cerrado, nos libera para un futuro más largo. Así, la reflexión puede ella expresar todavía la espontaneidad de mi yo concreto. Existe un crecimiento por y para la reforma reflexiva; pero hay todavía más, reforma reflexiva por y para el crecimiento de la persona pensante" (31). El proceso interrogativo, antropológico y existencial= que es la filosofía no tiene por qué ser, inicialmente, algo estructurado, metodológico. Eso vendrá después. La filosofía existe también como espontaneidad y pregunta por lo inmediato al espíritu. Dicha pregunta está motivada por la situación extraña y lejana que el espíritu experimenta frente al absoluto, cuya distancia le estimula a la búsqueda y cuya nostalgia es otra forma de desearla.

La filosofía es así parte espontánea y parte reflexión reformada. Una y otra forman parte del desarrollo de la persona. El carácter histórico y progresivo de ambos procesos nos lleva a concluir que no hay filosofía sin persona y que, viceversa, no hay persona sin filosofía.

Es necesario completar esta reflexión última, ayudados de otros textos de Nedoncelle, para no caer en ninguno de los extremos o peligros de esta noción de filosofía en función de la persona, que investigamos. - Por una parte, la filosofía, la reflexión es intuición de lo inmediato, comunión sin organizar, y percepción sin lógica previa y preparada. Es la espontaneidad del espíritu concreto. Es algo personal. Ahora bien, estos arranques personales de la reflexión como percepción intensiva -

y recogida tienen que tener una "probación lógica y aprobación ontológica". De qué le valdría al hombre intuir y percibir la inefable lo inesperable? Por ello, todo lo intuido tiene que ser expresado en afirmaciones. No existen afirmaciones apofáticas. Toda intuición tiene que tener un estatuto lógico y ontológico. No puede ser una pura esquematización abstracta. Debe ser algo metodológicamente comunicable. Y finalmente, lo percibido tiene que tener una consistencia ontológica, en la inmanencia o en la transcendencia; pero no puede ser una pura impresión vacía y desprovista de contenido ontológico. Así, pues la filosofía -- que es la persona, es igualmente, reflexión, es lógica y es ontología.

Igualmente sucede en la otra dirección. No puede existir una reflexión metodológica y reformada sin que ella no sea presencia espontánea de las intuiciones personales; ella no puede ser pura construcción lógica, una inmensa fila de conceptos puestos en orden. Esta reflexión tiene que comportar una presencia ontológica de lo real, y en este caso de los sujetos personales, con toda la densidad pre-lógica o supra-lógica que ello supone. Los contenidos reales y ontológicos no pueden venir del sujeto que conoce, no les puede conceder gratuitamente. Ahora se ve más claramente la estructura dialéctica de la filosofía, a la que hemos aludido más arriba y que, diversificándose en lo psicológico, en lo lógico y en lo metafísico tiene como realidad y espacio unificador a la persona que es todo eso a la vez: psicología, lógica y ontología.

"La reflexión filosófica será, por consiguiente, ambigua, en cuanto -- que, por una parte, ella se alimentará del devenir de la vida, del flujo de las percepciones, de los recuerdos y de las imágenes, mientras --

que, por otra parte, ella no cogerá sino recogerá sus elementos, se entenderá con ellos para experimentar su solidez, la estructura lógica y si es necesario, la realidad crítica y ontológica" (32). He aquí la posición de Nedoncelle frente a su filosofía que es siempre un compromiso personal para esclarecer la verdad. No está ausente la estructura fenomenológica del pensamiento.

Continuemos pues, analizando el talante personalista de la filosofía.- Ella está fundada en el carácter personal del Logos y del hombre. La impersonalidad del conocimiento y por tanto de la filosofía no es más que una apariencia del orden personal en que se desarrolla. Ese orden comprende unas relaciones de causalidad que vamos a desarrollar (33).

Admitido el planteamiento personal de toda filosofía nos preguntamos - quién es el sujeto personal o los sujetos personales que intervienen - en toda filosofía así entendida. Los que defienden la superioridad y permanencia de las ideas sobre las personas insisten en que éstas pasan mientras que las ideas permanecen y desafían la historia. Ellas son -- más grandes y más densas que los individuos pues llenan los siglos y las generaciones. Pero, sigue reflexionando Nedoncelle, para conseguir este carácter impersonal y abstracto de las ideas, de la reflexión "en el fondo, las ideas generales no son nada sin las personas que las coordinan. ¿Acaso no están ellas comprometidas en una intención y en una obra consciente? La misma verdad está dependiendo de Dios y de sus colaboradores. Su fuerte insistencia no le viene de los conceptos que -- ella coordina, sino de las conciencias personales que actúan este ensamble y le propagan" (34). He aquí un texto y una convicción capaz=

de fundar y mantener un nuevo estilo de la cultura y del pensador humano.

Nuestro tiempo ha despersonalizado esa cultura haciéndola y presentándola como "inmensa lógica" de que hablábamos antes. Esa fuerza lógica se llamará de mil maneras: estructura, dialéctica, sentido histórico, ciencia, experiencia, exigencias o imperativos. Pero se alude con ello, a la pérdida del sentido personal de las ideas y de la verdad que ad - quiere su carácter vinculante de una persona original, transcendente, y en consecuencia, a la cultura, la fuerza y atracción de la verdad que le viene de la persona que la inspira y la testifica, tiene que conducir a ella. De qué nos sirve una técnica de las ideas y una idea de la técnica si ello no ayuda a una humanización de la existencia y convi - vencia en el mundo? Nos perdemos en la inmensidad y en el pluralismo - ideológico de nuestro tiempo y no buscamos en el hombre el sentido del saber, del poseer, de las ideas que en tanto sirven en cuanto ayudan - al hombre a ser más persona. Hemos per - dido el sentido de subordinación personal que deben tener las ideas, las estructuras pensantes y las he - mos convertido en un triunfo de los sistemas, de los postulados y es - quemas intermedios. Las ideas no son la verdad. Los sistemas no son -- accesos a la verdad. La única verdad es el hombre hacia donde tienen - que estar ordenadas las otras verdades provisionales.

LA FILOSOFIA FUNCION DE AMOR

Estamos buscando la consistencia lógica y ontológica del estatuto in - terpersonal de la filosofía. Hemos aludido a que los sujetos de la re-

flexión son el yo, los otros y el Logos; es decir en la reflexión filosófica está presente el espíritu singular; está presente el Logos como sujeto también singular aunque sea El quien nos contenga. Este Logos - causa mi logos personal al tiempo que se identifica y diferencia de El. Ya vimos cómo este Logos era un verdadero Tú con una relación causal= hacia mí.

Llegamos así a la posición cumbre de Nedoncelle frente a la filosofía= cuando dice "La reflexión es obra de una conciencia recogida de la cual manifiesta la libertad y autonomía. Pero esta conciencia, ya lo hemos= apuntado, no triunfa aislándose objetiva o subjetivamente. Ella no alcanza nunca lo mismo sin forcejear con el otro. Y tomo "el otro" en todas sus acepciones; como heterogeneidad lógica, como realidad de un no yo o como presencia de un tú. Por eso la reflexión nunca es algo simple y nos pone, por así decirlo, en estado de estrabismo. Ello implica que pensemos en dos cosas sucesivamente y también simultáneamente, -- tiene por resorte una cierta contrariedad en el orden del sujeto... Reflexionar es reconocer que no podemos crear ni recrear perfectamente - la realidad, pero esperamos, al menos ser sus coordinadores" (35). Así pues, en filosofía hay algo más allá de la reflexión como recogimiento: hay una libertad y una autonomía. Es decir, hay unos comportamientos - personales a la hora de "ver" la verdad. La verdad no se ve, se escoge, se acepta, se "decide", en el fondo personal y libre de la conciencia= frente al no-yo, frente a nosotros. Por eso el sujeto filosófico siempre está frente a los otros, no frente a la negación o la nada.

Filosofía como alteridad.-

Es otra expresión que apunta hacia la misma noción. La filosofía se desarrolla entre distintos sujetos y ella no es tarea exclusiva de alguno de ellos sino que se hace en alteridad y hasta en reciprocidad reflexiva. Hay, como veremos en su momento, varios niveles de alteridad. Aquí nos limitamos a la alteridad intersubjetiva, es decir, lo que va de sujeto a sujeto.

Es un principio claro que la reflexión nunca puede ser total por parte de un mismo sujeto. De ahí que en filosofía los sujetos se necesitan. Uno no puede hacerla todo y la filosofía es compartir y participar. El mismo sujeto que duda y que niega ya está aportando algo: "La negación es, junto con la interrogación, el resorte de la reflexión. Ella es la condición de la imparcialidad, o sea, el derecho del otro o de los - otros en nosotros" (36). Nedoncelle sabe que, con demasiada frecuencia, la autonomía del pensar se entiende como el poder de establecer y fijar la verdad e imponerla no sólo sin los otros, sino contra los otros. La cultura como ejercicio humilde y compartido de búsqueda tras la verdad está exigiendo oír a los demás, dejar a otros sujetos que intervengan. Entre esos se encuentra Dios como interlocutor a la hora de amar y participar de la verdad. Es absurdo que la cultura actual se levante en el rechazo a la intervención del Logos en la fijación de los valores, y que sea el hombre quién, en la imposibilidad de la verdad total, quiera abarcar el sentido de la historia y de la existencia. Por eso, la filosofía que no agota la totalidad de la experiencia del hombre necesita de otras instancias, como pueden ser, la religión, la ciencia, la antropología, el lenguaje, la moral, etc. Como queda dicho, to

da negación contribuye a la verdad. "El espíritu que niega -dice todavía Nedoncelle- es incapaz de crear algo, pero sin él nada ha sido pensado de todo lo pensado; o, más exactamente, sin su rechazo, nada po-dría corregirse de lo que ha sido afirmado" (37). La misma duda, la -- misma negación ya es una forma de la filosofía interrogativa a lo que= estamos aludiendo. La interrogación es una característica muy clara de este talante interpersonal de la filosofía. Así lo practicó Grecia, -- así lo hizo San Agustín. Sólo el hombre moderno se ha sentido lo sufi-cientemente seguro como para hacer una filosofía absoluta, una dictadu-ra de la idea, un totalitarismo de las estructuras ideológicas, cósmi-cas, históricas.

La filosofía es pues, acción conjunta de los sujetos pensantes que se-organizan en sociedad. Estos sujetos, ya la hemos dicho, son el yo singular, los otros y Dios. La entrada en escena de Dios en orden a com-prender lo que es la filosofía vamos a desarrollarla ahora. Con ella -adquiere la filosofía una función relevante en la antropología, es de-cir, en la definición del hombre.

La interrogación como situación base y límite donde comienza la filoso-fía se dirige en primer lugar hacia mí y en mí. Yo me interrogo a mí -mismo: me he hecho a mí mismo una gran pregunta (38) decía San Agustín aludiendo a este carácter antropológico e interrogativo de toda filoso-fía. La duda, la ἐποχή de Husserl, es ya una forma de interrogarme, -de "poner en reserva" unos juicios y afirmaciones sobre el valor de -- las cosas. La interrogación supone, en este caso reflejo, una dualidad de sujetos, es decir, yo me desdoble y me constituyo en interlocutor -

de mí mismo. Pero yo no me preguntaría a mí mismo si no existiese en mí algo distinto a mí que me trasciende y me interroga. Yo me pregunto a mí mismo, pero yo no soy mi pregunta: alguien interpela en mí a mí mismo. El Logos es una interrogación en mí dirigido a mi espíritu.= La transcendencia de la verdad es por sí misma una pregunta dirigida a la inmanencia del espíritu creado (39). Así piensa Nedoncelle.

La presencia de este principio trascendente en el espíritu es el que posibilita el diálogo de las conciencias personales entre sí, pues él no pertenece a una en concreto sino que las une a todas en la universalidad. Y las conciencias no dialogan entre sí sino a través de El. Por eso, toda filosofía, toda duda, toda interrogación, toda reflexión, como decíamos, es intersubjetiva, es decir, de los espíritus entre sí y de estos con el Logos como conciencia unificadora. La conciencia singular y personal es el escenario de este diálogo mismo. Por estas mismas exigencias se hace presente en esta filosofía, además de la dimensión personalista, la interioridad trascendente. La filosofía es un diálogo interpersonal en el interior de la persona. Este diálogo interior tiene tres dimensiones, como queda dicho: el yo conmigo mismo; el yo con los otros; el yo con Dios. Estas son las realidades únicas y absolutas en torno a las cuales nace la filosofía cuya tarea va a consistir en objetivizarlas o subjetivizarlas. Pero lo demás son tareas auxiliares. Ellos constituyen el nacimiento y sentido de toda filosofía. - Situada la filosofía entre estos sujetos, ahora estamos capacitados para comprender que ella es donación, comunión y entrega recíproca. Después analizaremos la filosofía como confianza entre sí, o sea la fe filosófica, o la filosofía de la fe que es continuación de la filosofía=

de la persona en estas tres direcciones subjetivas que hemos dicho. --
"De mí a mí mismo, de mí a los otros y al Otro..."

La impersonalidad del pensamiento no es solamente la máscara de la personalidad, ella es la máscara de la interpersonalidad, el mínimo de -- presencia que cada yo pensante tiene siempre en sí mismo de todos los= otros yos pensantes y del principio supra-personal que les hace pensar (40).

Por consiguiente para un personalista como Nedoncelle la reflexión no= lo es todo en filosofía como la filosofía tampoco lo es todo en la existencia antropológica. En la filosofía hay algo más que reflexión e - - ideas. Esto significa una toma de posición y un claro desafío frente - al mito hegeliano y al idealismo absoluto que le sigue. El espíritu no es sólo reflexión, autosuficiencia racional. No queremos otra ilustra= ción. El espíritu, para existir y subsistir, tiene que admitir la pre= sencia y existencia en él de algo distinto o por lo menos, aceptar, -- compartir, con otros espíritus la tarea de definir el sentido de la -- existencia. No existe ningún espíritu absoluto sino la conciencia in - terpersonal.

La reflexión como modelo esencial de la filosofía está sometida a múl= tiples equívocos que hacen de ella una noción cuestionable. La reflexión plena y total, ya lo hemos indicado, es inaceptable. Por tanto los fi= losofías absolutas, totalizantes, autonómicas, excluyentes son igual - mente rechazables. Es necesario encontrar un comportamiento filosófico más de acuerdo con las teorías de la persona que analizaremos.

Por otro parte la filosofía, en el personalismo, no agota toda la experiencia humana. No todo, en el hombre, es filosofía. La filosofía es - un viaje a la realidad pero sin retorno al hombre. Así se ha entendido frecuentemente. Preocupada sólo de la objetividad exterior, no se daba cuenta que la principal realidad "objetiva" es el hombre, es decir, el yo y los otros yos existentes en mí, fuera de mí o por encima de mí, - pero en la misma constante ontológica que la mía. Parecería como si la reflexión filosófica fijara o inmovilizara las esencias en vez de descubrirlas y permanecer a la escucha de la realidad. Este deseo de fijación objetivo se trasladaba a una estructura lógica. Y así la realidad era la realidad lógica. Sin embargo, como hemos visto, el personalismo quiere cuestionar esta operación, esta reducción de la realidad existente y hacernos ver que la persona somete a la filosofía a una tensión constante: el contacto con la realidad inmediata de quien ella hace derivar sus objetos, pero también atención a un mundo, a un universo personal, en torno al cual gira la realidad incluso no personal. La reflexión no es sólo la conciencia derivada de las cosas, sino una conciencia recogida y personal en cuyo interior se manifiesta una libertad y - una autonomía. La filosofía es libertad. No puede aspirar a trasladarlo todo a categorías racionales. No puede pretender abarcar y totalizar la realidad. La filosofía además de lógica, es espontaneidad personal y misteriosa. El acto reflexivo tiene que representar no sólo la realidad que hay frente a mí y que viene, en ella a mi encuentro, sino - que debe representar también la amplitud ontológica del sujeto, de la conciencia personal. Ella es el encuentro entre la realidad y la persona y su estructura participa de ambas con-notaciones: "Es, pues, necesario que nosotros estemos representados en el acto reflexivo y que en

tremos en él: la consecuencia inmediata de esta necesidad es que no podemos considerar tal acto como imparcial" (41). Esta lucha de Nedoncelle por el sentido personal de la filosofía será más profundo cuando analicemos, en el capítulo siguiente, los postulados de una ontología personalista. En este momento habla Nedoncelle de la fe metafísica como esa postura del sujeto que "concede" la existencia como tal a toda realidad no cubierta por la reflexión. Porque la reflexión también tiene sus lagunas, sus vacíos que es necesario llenar. Como queda dicho, la totalidad o la unidad total de la experiencia antropológica no queda agotada por la filosofía (42). La persona es algo más que sus posibilidades racionales, reflexivas. De ahí que por encima de la filosofía-reflexión está la filosofía-amor. Es decir, no hay realidad inteligible sólo por la reflexión-intuición sino que el amor es el principio de interpretación de la realidad. La verdad es solo una situación previa al bien. Solo el amor hace que "entendamos" el sentido interior -- "verdadero" de las cosas. Sólo el amor es capaz de ofrecer la totalidad en la inteligibilidad. El acto de amor es el que mejor refleja y representa la conciencia. Ella estaría incompleta e incapacitada para conocer y reflejar la realidad si no estuviese presente el amor como proceso interpersonal. "El acto libre no está por debajo de la conciencia, antes al contrario, la engloba y la sobrepasa; él está fundado en un homenaje racional y le hace más racional todavía. Su plenitud está en el acto de amar que es la síntesis del acto del querer y del pensar. El no está comprendido en ellos y les contiene. Las teorías establecen sus propias conveniencias, pero no van más allá. La filosofía puede venir integrada, toda entera, en una vida de amor que ella misma no puede integrar y cumplir enteramente. Esto quiere decir que la filosofía=

debe ser modesta; si ella no se pone en su lugar y va más allá de lo - que le corresponde, entonces deja de ser exacta" (43). Con esta idea - Nedoncelle se sitúa en la línea de la "sapientia" que es algo más que= la "scientia".

La filosofía es un saber, es decir, un gusto por la verdad. Y ese gus- to, esa estética de la verdad la da el amor de la persona por la ver - dad y sobre todo el amor por otras personas. De ahí que la filosofía - se convierta en una opción interpersonal.

LA FILOSOFIA COMO OPCION LIBRE: AUTONOMIA DE LA FILOSOFIA

Como lo dicho sobre el amor y la filosofía queda preparado el contexto para entender la filosofía como acto libre de la persona que opta por= la verdad, también adquirido por procedimientos de la persona y no solo de la razón. Querer trasladar a esquemas puramente racionales y refle- xivos el mundo de las personas, de la conciencia y su reciprocidad es= como hemos dicho, empobrecer el universo de la filosofía misma. Enton- ces tenemos que concluir que en la filosofía hay algo más que reflexión. La conciencia no es solo reflexión; el hombre no es solo razón.

En este punto Nedoncelle está siendo deudor de las ideas blondelianas= sobre el puesto de la filosofía en el universo personal del hombre. A= ello vamos a atender ahora. La filosofía comienza a serlo cuanto toma= conciencia de que por encima de ella hay otras muchas formas de conoci- miento. Su grandeza consiste en reconocer sus limitaciones; más aún, - la filosofía encuentra, con frecuencia, en las instancias superiores -

un estímulo y una fuerza para hacerse a sí misma. El reconocer su insuficiencia equivale, para la filosofía, a una forma de autoafirmarse y= dirigirse incorporando lo dialéctica de la limitación a la sabiduría - de la pluralidad en los saberes.

Ya vimos cómo el punto de partido de la filosofía había que situarlo,= igualmente, en algo más allá o previo a sí misma, en algo personal, misterioso "irracional". Durante toda la historia, los autores han buscado para su sistema un punto radical una evidencia original que esté -- fuere de disensión, de duda y de dialéctica. Querían, con ello, situar se más allá de la disensión.

El problema de la autonomía de cada ciencia en particular y su relación con las demás está siendo hoy tratado y solucionado en una perspectiva diferente a los tradicionales. El respeto a esa autonomía hay que con- jugarla con los derechos de las demás ciencias y sobre todo con las -- exigencias de unidad y colaboración entre todas ellas. La autonomía de la ciencia ha dejado ya de ser una mito (44) y se completa con el res- peto a otras formas del saber extracientífico. Por lo demás, el hombre está hoy actuando como unificador de las instancias científicas proce- dentes de distintos centros de lenguaje y análisis. Es más, para Nedon- celle, no hay ciencia sin antropología, es decir, toda ciencia, todo - análisis de la naturaleza para que no sea pura exterioridad, debe te- ner una relación con el hombre, esa es la antropología filosófica. La= ciencia es para la persona, aunque esa ciencia no trate de la persona= como realidad interior, sino de la naturaleza como exterioridad de la= persona: "Cuando las cualidades de la naturaleza no son consideradas en sus relaciones mutuas, sino más bien en su relación con las personas,

ellas cesan de ser una exterioridad y se convierten en materia de filosofía. La ciencia teórica que hace abstracción de los procesos de conmutación física, es pues, una parte de la filosofía" (45). Pero sigamos con el problema de la autonomía de la filosofía y su relación con la persona. No cabe, quizá, en Nedoncelle una equiparación de la filosofía con las demás ciencias, en el sentido, en que, como queda apuntado, la filosofía tiene como función hacer explícita la relación de las ciencias con el hombre, con la persona. De ahí que ella tenga siempre una labor integradora sobre las ciencias, no competidora. "La filosofía comporta integraciones de las que es incapaz el poeta normal, poco preocupado de sobrepasarse en una síntesis intelectual. Ella (la filosofía) es capaz de reconciliar con el individualismo poético las relaciones impersonales, y no tiene ninguna antipatía por la ciencia. Incorporando la reflexión, al poder intuitivo, ella deviene, en principio, el arte más perfecto. El descubrimiento de lo inmediato y concreto es el conocimiento más penetrante que el hombre pueda alcanzar por sí mismo" (46). Así pues, la filosofía se debate entre la autonomía y la integración de las demás ciencias que utilizan la reflexión y la intuición sirviendo de mediadora entre la reflexión tecnificada y hecha ciencia y la intuición ampliada hecha arte y poesía creadora.

La autonomía de una disciplina condicionándola a unos principios metodológicos, a unos objetos y a unas conclusiones. Es decir, una ciencia puede ser autonomía, pero su libertad tiene que venir sometida a esos tres puntos de condicionamientos: objeto, método y campo operativo en sus conclusiones. Por lo demás, una ciencia es libre pero dentro de un "sistema", dentro de una estructura y de unas leyes.

Frecuentemente se puede entender por filosofía autónoma y libre, la capacidad que ella tiene de penetrar críticamente en campos concretos y= destinados a otras reflexiones. Ella se siente llamada a comprobarlo - todo. La autonomía consistiría en una "comprensión crítica del saber"- de los demás, no del saber en sí, como ha hecho desde Kant. Este apelo crítico de la filosofía era equivalente también a una negación sistemá= tica de otros saberes. Todo lo que no fuese verificable no sería acep= table. La consecuencia de todo esto, dice Nedoncelle, era la soledad - de la filosofía. Autonomía significaba soledad para la filosofía. Nadie podría pretender igualarla o juzgarla. De esta situación se pasaba a - la sublimidad: la filosofía era la medida de todo saber y el supremo - saber. Por encima de ello no había más conocimientos. En esta concep= ción, la filosofía no podía dialogar con los demás ciencias. Era un mo= nólogo. Dialogaba sólo consigo misma y extraña de sí misma la razón de sus razones que no podían ser transferidas a otros campos. La filoso= fía era, científica y metodológicamente autosuficiente y cerrada a la= universalidad de sus afirmaciones. La validez de sus afirmaciones co= menzaba y terminaba en sí misma. Hoy, en cambio, este circuito de afir= maciones se rompe precisamente con el personalismo: la persona es la - verificación y validez de las afirmaciones científicas procedentes. -- Ella se convierte así en la "objetividad de toda verdad. Lo vemos al principio en un texto de Heidegger.

Una fenomenología del término "autonomía" que tanto se hace y se apli= ca actualmente a los distintos campos nos da como resultado definirla= como la conciencia de los propios límites. Autonomía no es existencia= sin límites sino existir desde unos límites cuya conciencia asumo e in= corporeo a mi ser autónomo o sea, limitado. Por ello, la transcendencia

es una condición de la autonomía. Soy yo mismo allí donde reconozco - que tengo unos límites, y que mi existencia me lleva a algo más allá - de mi consistencia. La conciencia de ser es también conciencia de no - ser. Y sobre todo, la autonomía no se identifica con la independencia. En otro lugar de nuestro trabajo hablaremos, tratando la filosofía de la libertad, de estos conceptos y su metafísica. Ahora nos interesa -- más el problema de la libertad con que puede operar la filosofía dentro del campo de la persona y del personalismo. Aquí hay una gran diferencia entre el personalismo y Kant. Para Kant la autonomía se confunde con - lo subjetividad pura y pasando o traspasando la subjetividad a la personalidad y a la racionalidad de tal forma que la autonomía equivale a la racionalidad más estricta (47). Pero la libertad y autonomía de la filosofía y de la reflexión tiene un sentido más personal. Recordemos que la filosofía tiene que reflejar toda la conciencia, todo el sujeto. El sujeto, para nosotros (a diferencia de Kant o de Hegel) no es - sólo razón sino persona, amor. Así pues, la filosofía es amor, es li - bertad, es opción de la persona por otras personas; Es intersubjetividad, interpersonalismo. En este sentido es en el que cabe hablar de fi - losofía como opción libre y adhesión a la verdad que en definitiva, va a tener una concreción personal en Dios. La mejor definición de filoso - fía la hemos tocado antes y la repetimos aquí: la filosofía es la con - ciencia recogida interiormente donde ella manifiesta su libertad y su autonomía (48). Como la conciencia recogida e interior no equivale a - conciencia aislada ella deberá ser conciencia comunicada en reciprocidad. La opción libre por una y otra comunicación con la verdad de los demás sujetos es lo que constituye, a nuestro entender, la verdadera - noción de filosofía libre. Por ello no puede existir manipulación algu

no sobre el pensar, el sentir, el amar o el actuar de una conciencia - sino que ella debe decidir libremente su opción y su pertenencia a la verdad. Por ello, como veíamos en Bastide y en Modinier no tiene cabida en el personalismo, una filosofía que sea teoría. Ella debe ser, -- también y necesariamente opción ética y compartimiento interpersonal, comunitario frente a los demás, incluido Dios. De ahí, también que el personalismo sea una filosofía de los valores personales y no una metafísica de la objetividad como sería el idealismo neo-clásico. El personalismo es una ética del comportamiento entre sujetos que se levanta - sobre una comprensión personalista del ser y de los seres pero que, de ningún modo se agota en ellos. Ese es el sentido que hemos querido dar a nuestro estudio sobre la filosofía de Nedoncelle al tocar su metafísica como base y fundamento para su concepción religiosa y moral con su lenguaje derivado.

Entonces según venimos diciendo, la filosofía como pasión por la objetividad solo se realiza en el amor. Sólo alcanza la objetividad de una afirmación cuando, después de analizar sus percepciones y coherencias internas, "decido" con toda mi persona y apto por el valor verdad realizada en dicha afirmación que acepto como proyección de toda mi estructura personal y la utilizo para expresar mi adhesión al sujeto que viene a mi encuentro en ella y por ella.

De ahí que toda filosofía por el hecho de ser intersubjetiva es filosofía comunitaria, es antropología social y formando parte de ella está la antropología religiosa que explica e implica al hombre frente a Dios, con sus consecuencias en el orden de la praxis, como hemos apuntado.

Todos los valores participados tienen la función de llevarnos a la existencia del supremo valor que es el amor. La filosofía como búsqueda de los valores tiene que asumir como función el valor-amor, aunque sea -- una filosofía del valor-verdad mismo. Hay una filosofía inconsciente y una filosofía técnica, hecha reflexión. La filosofía reflexión se decide en la filosofía inconsciente donde actúa el amor entre sujetos. De ahí que la filosofía sea una función del amor en cuanto valor, pues -- ella es una experiencia del amor que lleva el conocimiento a su plenitud: "La filosofía misma es una de las tareas que el amor debe tomar -- sobre sí para ser fiel a su ambición de totalidad. Aparentemente esta no es la opinión de los espíritus afectados; ellos no son ni intelligentes ni preocupados por la reflexión. Para ellos, la verdadera filosoo - fía puede ser todavía inconsciente, no una técnica sino una experienen - cia. Ahora bien, la culminación del conocimiento es una tarea a la cual mal o bien, el amor se compromete" (49). Dentro de la distinción de filosofía como experiencia y filosofía como reflexión, el amor hay que -- situarle dentro de esa experiencia filosófica que suele preceder a su expresión técnica en el lenguaje.

Que la filosofía tenga que conjugar la autonomía con la integración no quiere decir que carezca de identidad y objeto propio. Ella se diferencia claramente de otras actividades del espíritu. No olvidemos que el diálogo inter-científico que hay se realiza en estos niveles de la reflexión no suprime la peculiaridad de cada disciplina. Al pluralismo -- de la ciencia se acude con la personalidad propia, objetiva y metodológica. No hay diálogo sin pluralismo y no hay pluralismo sin individualidad consistente. Se alude, por ejemplo, a la diferencia existente en tre filosofía y religión: "Desde el punto de vista intencional, la fi-

lososofía difiere profundamente de la religión. La primera es reflexiva, obliga; la otra es directa,interpelativo" (50). Sin embargo también - afirma el outor en otros lugares el carácter interpelativo de la filosofía precisamente por el carácter personal que ella tiene. Porque no= hay reflexión sin lenguaje y todo lenguaje es interpelativo. Toda interpelación exige un auditor, un destinatario de mi reflexión. Es cierto= que, según Nedancelle, el lenguaje puede acoger en sí dos formas de -- pensamiento: el interpelativo y el reflexivo. Puede que haya distinción entre el sujeto al que se dirige el lenguaje y aquel al que se dirige= el pensamiento; y puede darse también la identidad de sujeto en la reflexión y en la interpelación. Ello sucede, por ejemplo, en la oración: el sujeto en quén se piensa es el mismo a quien se interpela. La ciencia es diferente: una cosa es la reflexión y otra cosa el lenguaje. -- Ellos tienen distintos sujetos. Dice Nedancelle: "La filosofía^{esta},irremediabilmente, como la ciencia, en esta segunda categoría. Ella intenta= construir un relevo en apariencia impersonal, del pensamiento; ella -- construye un universo que es la réplica del nuestro, y que es como una= sistema autónomo, al modo de una obra artística" (51). Por consiguien= te la filosofía deberá ensayar un lenguaje y moverse en unas categorías que reflejen el mundo de la persona de la que procede y a la que se dirige. Según estos propósitos del personalismo la filosofía deberá ser= considerada como la ciencia del universo personal y su lenguaje, y no= reducirse sólo a una lógica o a una metafísica sin más olusiones antro= pológicas que las derivadas del conocer. El saber, el ser, el lenguaje pero también los otros, lo religioso, lo interpersonal y comunitario - será objeto de tratamiento por parte de esta filosofía personalista -- que analizamos bajo el aspecto de antropología dialéctica. Brevemente:

los temas de la filosofía hoy que buscarles en la persona. Ella, la filosofía, es la réplica de la persona que se pregunta a sí misma y pregunta a los demás.

UNIDAD DE LA FILOSOFIA Y SU HISTORIA

Después de haber visto el sentido personal del saber y de la reflexión filosófica que, partiendo de la interioridad, se convierte en relación interpersonal con todas las posibilidades de diálogo, interpelación, - comunicación, libertad que ello lleva consigo, habiendo sostenido, por último que la filosofía era una "conciencia recogida que ejerce el amor y la autonomía libremente", veamos ahora otro problema que se incorpora a esta dialéctica personalista de la filosofía. La noción que los autores del personalismo tienen en cuanto a la filosofía teórica se refiere, incide también en la fenomenología histórica de esa filosofía. En otro momento analizaremos la descripción que el personalismo hace de la historia de la filosofía. Ahora nos interesa solamente aplicar - el pluralismo filosófico (en la historia)³ la noción de filosofía que - hemos visto en las conclusiones anteriores. El primer punto a resaltar es la unidad de toda la reflexión filosófica que ha tenido la historia. Una sola conciencia, un solo espíritu, una sola reflexión, una sola -- persona, una sola filosofía. Y esto no en el sentido que lo entendían los autores árabes, los aristotélicos, llegando a plantear la existencia de un solo entendimiento para toda la humanidad. Ya vemos cómo Nedoncelle concluía la condición personal y singular del conocer "este - hombre conoce", según la doctrina de Santo Tomás. Pues bien, la filoso

filosofía pertenece a esa unidad de espíritu que forma la historia del pensamiento humano, que está hecha, a su vez, de muchas personas, de muchas conciencias, de muchos siglos. Como la filosofía, viene a decir Nedoncelle, sucede igual que con la arqueología. Nada se construye sin sus antecesores ni en contra de ellos. Cada fósil vive y sobrevive en las formas sucesivas y posteriores que supone y asume en sí mismo, de tal forma que en arqueología y en filosofía nada muere, todo sobrevive en sus sucesores. La unión de las ideas filosóficas entre sí no se puede entender ni siquiera en un sentido lineal sino orgánico y concéntrico. Como una circuminsección. El todo está en cada una de las partes y viceversa (52). Por eso mismo la filosofía es una unidad donde habrá ideas centrales e ideas laterales pero las unas estarán presentes en las otras por implicación, conveniencia o derivación, pero sin interrupción esencial. Conocer la filosofía no es conocer los sistemas filosóficos sino descubrir esa unidad existente que les inspira y coordina. "La unidad de una filosofía consiste, ante todo, en una experiencia global, ella se desarrolla en una sucesión de imágenes y de esquemas antes de fijarse en una línea de razonamientos. La mejor parte de la comprensión y de la invención esa no se expresa en axiomas; y sin embargo, es imposible separar la comprensión y la invención de la filosofía misma. Esta es la razón por la cual la unidad de un sistema está abierta y se basa en una intuición" (53). Este texto nos puede servir muy bien como punto de partida para comprender la idea que Nedoncelle tiene de la filosofía, históricamente vista. La función que en ella tienen los sistemas y en qué medida se puede hablar de pluralismo dialéctico en ella.

Fieles a la inspiración personalista de toda filosofía aboga Nedoncelle -

lle por un proceso distinto al habitual. La reconstrucción de la historia de la filosofía no es definir tanto los límites y contornos de un sistema sino llegar a conocer la persona que hay detrás de cada sistema. Por tanto, en filosofía lo importante y decisivo no deberán ser -- las ideas impersonales con su coordinación lógica sino las personas, -- la antropología que subyace a cada afirmación o inspiración. Con frecuencia buscamos en la persona, en su biografía y circunstancias una -- forma de entender y comprender o interpretar el pensamiento, su organización sistemática, siendo así que tendría que ocurrir todo lo contrario: el sistema está al servicio exegético de las personas y de las -- épocas y demás circunstancias personalizadoras. Por ello mismo, hacer la historia de la filosofía no es hacer el recuento de los sistemas sucesivos, sino poner en contacto a los espíritus y determinar en qué medida se integran complementan o se superan. Es, en definitiva llegar a fijar la unidad de toda filosofía basada en la unidad de toda persona, de todo espíritu humano. Esa unidad diacrónica de la filosofía sólo se da en la persona que es una a pesar de los tiempos y de las épocas. De ahí que legítimamente el personalismo intenta llegar a la unidad de la filosofía partiendo, como decimos, de la unidad de la persona que está sostenida por una metafísica de la conciencia.

Según esto, no parece correcto pensar que la filosofía y su sistematización comiencen siempre por una duda metódica, una negación del pasado, un punto cero racional anterior para justificar su radicalidad y -- ambiciones totalizadoras del saber. No es del escepticismo de donde -- tiene que nacer la verdad; no es del vacío de donde tiene que surgir -- la reflexión del espíritu. La conciencia nunca puede autoeliminarse, --

dudar, prescindir de sí mismo, pues, aún en esa situación e intento se ría y seguiría siendo conciencia, bien al entrar o provocar la duda y el vacío, bien al salir de él mediante el esfuerzo filosófico y sistematizador. También la duda es algo fenomenológico por sí y en sí mismo: se duda de algo y para algo que exige ya una actividad personal. De la conciencia se pasa a la persona.

La cultura filosófica para nuestro autor viene definida como "saber -- descubrir en un autor aquello que se encontraba ya en los otros, o al menos determinar las lagunas de los unos gracias a la aportación de los otros, o al menos determinar las lagunas de los unos gracias a la aportación de los otros. Así se constituye la serie de genios clásicos; rodeados al respeto de los siglos, ellos se rinden mutua y silenciosamente un servicio en la meditación de los hombres. Entre Platón y Espinosa, entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, entre Kant y Hegel, entre todos ellos no hay más esfuerzo que establecer si no acuerdos fáciles al menos diálogos fecundos. Una docena de doctrinas se interpelean y se responden en la cabeza misma de sus comentadores, por debajo de las diferencias de tiempo y de lugar". (54). Esto sería lo equivalente a la expresión clásica: filosofía perenne, es decir la filosofía una y unida por la persona y los espíritus en la historia.

DIALECTICA E HISTORIA EN LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Este acceso a la interpretación del pluralismo filosófico desde la unidad del espíritu se hace a base de los principios siguientes que nos van a dar, cómo resultado lo que es la historia de la conciencia. Po -

dría ser considerado también como una filosofía no solo de la historia sino también filosofía de la historia porque la filosofía no es algo - externo, la temporalidad y sucesión o expansión forma parte del espíritu mismo. No hay afirmación filosófica que no sea esencialmente histórica, es decir, que no se produzca en relación con una anterior y que sea sucesora de ella misma. La unidad del espíritu no se comprende si no es unidad comprensiva, es decir, extensiva a los tiempos.

Contradicción, Unidad y Correspondencia.-

Frecuentemente se piensa que la historia de la filosofía está formada por la serie de negaciones superpuestas. Es decir, un sistema se levanta sobre la negación del anterior y se propone no sólo negarlo sino superarlo y enterrarlo para sobrevivir él en el futuro. Ya decíamos más arriba que nada mueve en el espíritu y en el terreno de la filosofía. Por tanto, la unidad de la filosofía no puede realizarse por la vía de la dialéctica, de la contraposición, de la lucha entre los sistemas -- por una primacía histórica.

La filosofía deberá ser, además de la unidad, la convivencia de unos - sistemas con otros al servicio todos, de una unidad transcendente del Logos, de la verdad, de la conciencia y de la historia. Nada en la historia se hace por anulación ni desaparición. Y mucho menos el espíritu y las personas. Todo es transposición y transformación en el reino de los ideas y del espíritu y en la historia. De tal manera que la filosofía como sucesión de ideas no hace sino "traducir una situación en - - cierto modo metafísico" (55). Es decir, la filosofía es el diálogo histórico de los espíritus. Ella misma es como un espíritu que crece con=

la aportación de los espíritus singulares. No se puede aceptar que la filosofía sea una forma de lucha y de poder de las conciencias entre sí. No hay más dialéctica que el diálogo. La condición metafísica del tiempo y de la historia es el diálogo, la colaboración, la superación y perfección de las afirmaciones iniciales. La dialéctica histórica -- del marxismo es precisamente una visión impersonal, materialista de -- los contenidos y oscilaciones históricas del pensamiento. Para el personalismo la historia, como veremos en otro momento, es el escenario -- de realización de las personas. Todas las personas forman una única historia. La filosofía hay que entenderla como la actividad unificadora -- de las personas y de la historia.

Esa unidad se logra por la correspondencia y por la corresponsabilidad de los espíritus, de los sistemas. ¿Qué es la correspondencia en filosofía? Ella no supone como queda dicho, a la identidad, el acuerdo entre dos autores. Así no avanzaría la persona. Sería una concepción lineal y estática de la historia. Para Nedoncelle, los dos principios fundamentales de la correspondencia de las ideas en filosofía es, como -- apuntamos, la transposición y la transformación. Una transposición -- exacta de un autor a otro tampoco sería la forma de enriquecer la conciencia colectiva. No había nada nuevo. Todo estaría predicho y previsto, decidido, concluido. La historia y la filosofía serían la repetición de un punto. No había sino un solo modelo de filosofía, de pensar. Y sin embargo, la corresponsabilidad o correspondencia supone la creación, la diferencia, la libertad de creación en formas y en contenidos. Un autor tiene su identidad diferenciadora y su continuidad con respecto al pasado.

La correspondencia interna entre las afirmaciones filosóficas procedentes de los espíritus a lo largo de la historia, da como resultado la concepción de los sistemas filosóficos como algo abierto y continuo, - en movimiento. "Los verdaderos sistemas son inacabables. Ellos dejan un campo abierto para ir más lejos y para ir al encuentro de otros sistemas" (56).

Todo esto es lo más contrario a una concepción dialéctica del espíritu o de la verdad tal como puede hallarse en Hegel, por ejemplo. Para nosotros la historia es diálogo, apertura y comunicación de los espíritus personales entre sí: Dios, yo y los demás. La verdad es fruto de esta cooperación y colaboración de los autores y de los sistemas a lo largo de la actividad filosófica en la historia.

Descendiendo del espacio histórico-doctrinal en que estamos, digamos - qué actuales son hoy estas apreciaciones del personalismo. La época de la dialéctica contundente y del dogmatismo en los sistemas, en los autores, en los movimientos ya ha pasado. El marxismo que tanta profesión - de crítica y de negación dialéctica (en relación con el hecho religioso principalmente) ha hecho, se apresura a presentarse hoy con brazos abiertos para dialogar con otras concepciones. El diálogo es la forma de entender hoy las relaciones en filosofía. ¿Por qué no va a ser también la forma de entender la historia, el pasado de esa actualidad que queremos rehacer? En el pluralismo científico actual, como quedó apuntado, todos quieren ofrecer el diálogo intercientífico. El personalismo de Nedoncelle se nos ofrece como signo profético de esta vocación - actual que consiste en una hermenéutica reconciliadora de las diferencias ideológicas mediante lo que él denomina el principio de correspon

dencia.

Pero digamos todavía que la correspondencia de las ideas, de la filosofía y de los espíritus en filosofía no pueden significar pérdida de -- identidad o ausencia de diferenciación propia. La diferencia no engendra la contradicción pero la correspondencia tiene que ser compatible -- con la diferenciación dentro de una comunicación recíproca, colaboración en correspondencia recíproca que no significa, todavía armonía. -- Pero lo importante es no aceptar la lucha entre las ideas y los sistemas como génesis de la filosofía en su historia. Unidad, correspondencia, diferenciación, cooperación, apertura y comunicación. En esas bases se entiende la filosofía como actividad de la conciencia a través del tiempo.

Pero nuestra encuesta sobre la interpretación personalista de la filosofía y sus relaciones tiene que profundizarse. La unidad y correspondencia de los sistemas filosóficos no lleva consigo su homologación. -- Sin embargo esta colaboración tiene que significar un avance real en -- los contenidos, de tal manera que pueda hablarse de un progreso filosófico, de una filosofía dinámica y creadora que supone una mejora cualitativa de la existencia del espíritu en la filosofía. Correspondencia y valor de un sistema en relación con los demás; ese parece el problema a analizar en este punto.

Esta colaboración no se reduce a un enfrentamiento sino que: "No hay -- más que una colaboración posible entre ellos: que encontrándose ellos -- se rebasan y allí donde ellos se promueven, se inventan recíprocamente. Es necesario, por consiguiente, plantearse la cuestión de los valores--

diferentes que presentan los sistemas en cada nivel" (57).

La correspondencia no elimina toda dialéctica, sino que los valores par ticulares de los sistemas se enfrentan con el principio de corrección. Es decir, en qué medida un sistema continúa a otro, pero a su vez en - qué medida le corrige y supera. Porque hasta ahora no hemos enfrentado los sistemas. Sin embargo, la corrección no es dialéctica.

Ahora bien, esta coexistencia de sistemas en filosofía que llamamos co rrectibilidad puede tener dos formas: la simple sucesión de la existen- cia de un sistema después de otro. En qué medida un sistema que "va -- después de otro" corrige y supera a este en el tiempo y en las afirma- ciones. No hablamos aquí de la simple sucesión como corrección tempo- ral del sistema anterior. Nos referimos a que un sistema al encontrar- se con otro "se corrige" es decir, se encuentra con a sí mismo y se - conoce a sí mismo frente al otro, porque la sola existencia del otro - son una crítica interna. Ahora bien, para que exista una verdadera pre sencia o intervención correctora de mi sistema sobre otro, tiene que - producirse un verdadero diálogo entre la verdad de uno y el error del= otro. La corrección alcanza, o tiene que alcanzar, los fundamentos y - el lenguaje de un sistema sobre la verdad o el error. Ellos son afirma- ciones sistemáticas frente a la verdad, a favor de ella o en contra. - Digamos que en diálogo intercientífico o intersistemático de hoy a ve- ces no se tiene presente este compromiso radical de las afirmaciones - frente a la verdad. Los sistemas pueden aparecer verdaderos con una -- verdad interna a ellos mismos, no en relación con la verdad que una y= está por encima de todos los sistemas. Si hoy una correspondencia y co rrección de todas las afirmaciones filosóficas que se han producido en

la historia es porque todos ellos miran a un principio unificador que es el espíritu y la verdad de la conciencia y de la persona a la que sirven y en relación con la cual son o no son verdaderos estos sistemas. Por tanto la verdad de un sistema no es su relación, su distancia o correspondencia a otro, sino la distancia o correspondencia de ambos en relación con la verdad de los espíritus a lo largo de la historia. No existe, pues, una "verdad sistemática" o estructural. Una afirmación no es verdadera solamente porque se produzca en el interior coherente de un sistema y obedezca a sus exigencias lógicas, sino que la verdad es algo interior al sistema filosófico pero también algo trascendente al mismo, en relación con la cual ellos adquieren su propia verdad.

Estas cuestiones están siendo realizadas y vividas en muchos aspectos de la cultura actualmente reinante. En todos los campos de la ciencia teórica donde no existe el concepto de verificación trascendente so mos víctimas de la verdad relativa coherente y surgen las situaciones particulares con valor de totalidad. Lejos del dogmatismo de otros -- tiempos, hoy el dogmatismo de lo concreto y de lo relativo ha sustitui do a la fuerza de lo absoluto. Y los sistemas se han convertido en una imposición por sí mismos.

Al lado de la categoría de colaboración en el diálogo de los espíritus que hemos llamado correspondencia están también otros procesos destina dos como dijimos a enfrentar a los sistemas no tanto entre sí, sino -- frente a la verdad y al error. Si un sistema corrige a otro tiene que estar por medio la verdad y el error como referencia de dicha corrección intersistemática. Aquí comienza verdaderamente la encuesta que decimos. Por tanto a la corrección hay que añadir la posibilidad de negación --

que un sistema sea para otro y la caída y recuperación del espíritu en un sistema y en otro. Es consecuencia de lo dicho anteriormente: todo sistema es algo abierto, incompleto, capaz de ser corregido y completado por otro sistema. Las formas de error en un sistema las reduce Ne - doncelle a dos: imprecisión y confusión.

El error, a veces, no es tan claramente detectable en una filosofía -- sistematizada. Si ello fuera así, no podría propagarse mucho, porque -- sería evidenciado rápidamente. Esto quiere decir que el error no equivale al absurdo o a la contradicción sin que él se halle mezclado con -- la verdad. A veces la verdad es la carrera del error y el medio en que se propaga. En este presupuesto de la mutua ingerencia del error en la verdad es como hay que entender la función correctora de un sistema en otro y su incidencia en orden a la clasificación ^catersis. Ello puede -- tener lugar de tres modos: o bien mediante el optimismo hegeliano de -- que todo sistema se corrige a sí mismo, se autopenifica e integra sin -- necesidad del contraste dialéctico corrector, o bien el error o "frag -- mento" se pierde y permanece siempre tal, sin posibilidad de recupera -- ción; o bien, en ~~te~~er lugar, que toda idea o afirmación sistemática -- sea corregible pero no en cuanto afirmación monádica y terminada, sino en cuanto abierta.

Esta es la posibilidad que más conviene a la concepción de la filoso -- fía en el personalismo. La idea de la filosofía es algo que contribuye a la comprensión de las personas y al diálogo de la humanidad en la -- conciencia de cada uno; la filosofía no se construye en la división y -- en el enfrentamiento y negación sino en la apertura, respeto y colabo --

ración de cada persona, conciencia, cada sistema, ideología cada época, cada siglo; en el respeto y diálogo del presente con el pasado y en la creatividad respetuosa. Una idea, una filosofía particular tiene que - provocar y estimular esta colaboración. La historia es el triunfo de - la verdad de las afirmaciones sobre el error mediante esta colabora - ción de las ideologías. Todo sistema y toda filosofía es, de por sí, - indigente. No puede haber una reflexión total o tatalizadora, como digi - mos, que abarque y comprenda toda la realidad. Ningún dogmatismo ten - drá cabida en el hoy filosófico. De ahí se puede quizá concluir de que el error no exista sino en cuanto algo incompleto. El error sería la - afirmación que no se abre al diálogo y a la complementaridad con otras afirmaciones cerrándose así mismo y obstaculizando el avance del pensa - miento y de la conciencia colectiva. Cuando decíamos que la filosofía era un diálogo en el interior de la conciencia también podía ser enten - dido en el sentido que ahora comprendemos: es el diálogo de todas las - conciencias a través de la historia. La verdad es así, la vocación de - toda afirmación a ser comprendida, aceptada y completada por los demás. Es el poder convocatorio de una doctrina, idea; mientras que el error = se produce en el otro extremo de la exclusión y el rechazo. "En la idea falsa o indigente, la autocorrección no es debida a la presencia de un motor inmanente y suficiente. Todo lo que nosotros encontramos es una = vocación, una posibilidad inmanente de ser rectificado y corregido. El rostro verdadero de una idea permite que en ella, como en un micro-cos - mos, todo el mundo inteligible esté desarrollado, lo que no quiere de - cir que esté íntegra y minuciosamente reflejada, pero al menos profun - damente arraigada e íntimamente relacionada. En cuanto al rostro falso de una idea ¿qué será sino el resultado de una sucesión? El error es -

una pérdida" (58). El error, es pues, el abandono o su suerte que recibe una idea, o una doctrina por parte del espíritu de los demás. Es el vacío de comunicación en un sistema; es el vértigo hacia el vacío y la esterilidad. En cambio la verdad, que es la posibilidad de autocorregirse y de autoconvertirse de un sistema, de una filosofía. Todo error es recuperable en virtud de este diálogo con las demás concepciones de la existencia y de la persona; él puede ser reconducido a los términos y al dominio de la verdad. El error es el aislamiento más absoluto de una filosofía. Así pues, esta concepción de la filosofía por parte del personalismo incide fundamentalmente en una metafísica de los contenidos esenciales de la filosofía y su ética o comportamiento frente a la verdad y el error. Nada es accidental. No es, como se podía pensar, un lenguaje metafórico. Está lleno de una opción por la verdad y el error aunque parece lo contrario por su teoría sobre el error recuperable. - Al mismo tiempo que es una reafirmación de la diferencia real entre el error y la verdad es una confesión de fe en el diálogo entre las conciencias y entre las ideologías. San Agustín habría dicho que el error no tiene que ser consistente, que es la negación de la verdad. Ahora - bien, cuando Nedoncelle habla del error como recuperable por la verdad significa que es algo positivo. Sin embargo su preocupación no recae sobre definirle sino sobre la función que puede tener en una filosofía es decir, en una tarea unitaria de todos los espíritus de la historia. En definitiva, el error y la verdad es de todos. Todos los espíritus - formamos un solo espíritu, todos los hombres un solo hombre. De ahí la pregunta por la significación del error, sin entrar en la discusión sobre su esencia. Qué comporta para un concepto personalista de la filosofía a través del tiempo, la existencia del error y de la verdad, de-

afirmaciones verdaderas o falsas en los sistemas, en las ideologías, - en las culturas, en las conciencias y en los sistemas.

El error, en tanto que error tiene la función de servir a la verdad, - pues no es más que un tránsito hacia ella, una hipótesis. El error es una hipótesis que nunca llegará a ser verdad pero sirve a descubrirla.

Se admite por consiguiente, que el error existe, aunque su existencia pueda venir transformada y esta transformación no vengo de algo inmanente a sí mismo sino de algo externo a sí, transcendente que es la verdad. Solo ella puede corregir el error. La verdad es siempre la dialéctica de las afirmaciones y de la filosofía. Ella es la que tiene que - aislar el error. Ella representa el valor de aproximación y de decisión sobre un sistema.

En un sistema hay que distinguir varios niveles: las ideas, los principios y ya, después, la realidad. Los ideas son la organización y ensayo de sintetizar la realidad. Pero detrás de ellas están los principios que las inspiran y las sostienen. Los principios tienen una situación intermedia y participan de una gran densidad subjetiva y objetiva. En ellos se refleja, más que en las ideas, lo que la filosofía tiene de - persona, de libertad, de opción. Los principios son reflejo de la persona y no solo objetivación de la realidad. En ellos se realiza lo que decíamos de la filosofía como misterio personal y ejercicio de la libertad.

Son los principios los que pueden sobrevivir a la persona pero en cuanto que reflejan la persona. El mundo de las ideas y de la filosofía es

el mundo procedente y constituyente o la vez, de la persona. Es la persona la que da coherencia y fuerza convocatoria y convictoria a las -- ideas. En definitiva, podríamos decir que la persona es el sistema, la conciencia es la filosofía. Una filosofía de los principios se justifica no sólo en cuanto estos reflejan una realidad objetiva, exterior y= verificable sino en cuanto reflejan también a la persona a la subjeti- vidad libre. Esta opción personal de los principios y de las ideas no= se puede hacer sin tener en cuenta a los demás: se hará en sociedad -- con los demás, en diálogo con las otras ideas, con los otros sistemas. Sólo el error es incapaz de dialogar.

Toda filosofía es, por tanto personal, y todo sistema participa de la= personalidad de su autor, cuyas opciones antes la verdad refleja y contiene en diálogo con el resto de la cultura, de la actividad del espí- ritu en los otros. No se puede partir de cero en filosofía. El "cogito" es simultáneamente el "cogitamus". La filosofía es tarea de todas las conciencias linealmente unidas por la historia y espiritualmente por - la verdad de las intuiciones y reflexiones particulares.

DE LOS SISTEMAS A LAS PERSONAS

Llegamos así a una fijación de la filosofía como algo personal, frente a las concepciones impersonales o estructuralistas. La construcción de los sistemas, su concesión y su diálogo dependen de las personas, la - hacen las poersonas. El sistema está entre la persona y la realidad para interpretarla. La fuerza de las ideas reside en el espíritu que las "identifica" y a quienes se las transmite. El principio de correspon -

dencia y de corrección de los sistemas en filosofía ¿podrá ser trasladado a las personas, a los espíritus? Se podrá afirmar que todos los sujetos personales en filosofía están en diálogo y pueden colaborar en el conseguimiento de un hombre, de una persona cada vez más perfecta - con los tiempos, contribuyendo así la filosofía al desarrollo de la persona? No es despreciable este aspecto: conocer la filosofía debería significar conocer la sucesión histórica y espiritualmente evolutiva - que se han sucedido con el hombre y por el hombre y que forman parte - ya de la persona en nuestros días, de la conciencia de hoy. "La posibilidad paradoxal y grandiosa de cada persona es de saber que ella no sabe nada y de saber que si ella no consiente en saberlo, ella cae irremediabilmente en el error. He aquí pues, cómo nos dirigimos de nuevo a la vez hacia la convicción de una complementaridad de las ideas, hacia una correspondencia del principio de la corrección de los pensadores. De la dialéctica pasamos al diálogo. Y como todo se mantiene dentro de los espíritus personales, el principio de autocorrección no consistirá solamente en la investigación que abre en nosotros el aspecto intelectual, sino también el aspecto moral" (59).

Con estas palabras de Nedoncelle alcanzamos una significación muy importante en el tema, aparentemente distante, que nos ocupa. Aquí es donde puede cobrar interés una encuesta por la noción de filosofía en sí y - en su historia. La filosofía no va a consistir sólo en esa colaboración de los espíritus para llegar y definir la verdad, sino también el bien. Toda la filosofía se convierte en el esfuerzo que la humanidad ha hecho y hace por investigar y fijar la realidad del bien. Es pues, la filosofía, además de una tarea personalista e interpersonal una tarea moral=

de las personas por reconstruir los modelos del bien en que deberá moverse la existencia humana de las personas. Son las personas con sus dimensiones morales las que se suceden, se expresan, se sobreviven, se contradicen, se completan y corrigen en los sistemas. En definitiva, en filosofía no existen sistemas de ideas sino cuadros y magnitudes -- éticas de los espíritus y de las opciones personales en la historia. Este carácter ejemplar y personalizador de la filosofía es el que nos impulsa a hacer un ensayo del personalismo como magnitud ética de la filosofía. Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la corrección de los sistemas se aplica a la corrección de las personas. Es decir, la capacidad de corrección no reside sólo en las ideas, sino en las libertades, en el espíritu, aunque también sea verdad que la persona no podría rectificar sus concepciones si no hubiese una capacidad de ser corregida en la idea.

Sin embargo, tampoco habrá que diluir la idea en la persona sabiendo que aquella, que es el tránsito de lo real a lo ideal, nos trasciende. Por tanto la autoridad de la idea, se nos impone por un principio que está fuera de nosotros. Por ello la filosofía como opción de la persona supone y presupone unas instancias superiores ante las cuales, como veremos en otro momento, el hombre se encuentra con datos (dados) por lo que el conocimiento se me da y me viene "dado". Ante ello es posible la opción que hemos apuntado como constitutiva de la actitud filosófica personalista. El valor verdad es una realidad inmanente y es -- esa inmanencia la que es capaz de ser corregida y diferenciada del error y en virtud de ella este puede ser recuperable, según apuntamos. Por ello, el error necesita ser negado y absorbido. La negación de la

verdad que es el error tendría que ser, de nuevo, negado. Y la verdad sería la negación de la negación. La negación del error es lo que permanece de la verdad en él.

La verdad está en el error en forma de negación. Para ello necesitaremos una negación de la negación. En definitiva todo este problema desemboca en mi planteamiento personal: el hombre, la persona es la que tiene que convertirse y recuperarse. La filosofía es así, la conversión constante del hombre, la recuperación de la conciencia para el bien y para la verdad. La filosofía es así, una antropología y una ética de la persona. "Cada uno de nosotros piensa según sus preferencias y sus recuerdos, con sus estrecheces (limitaciones) y sus heridas, brevemente, con las tendencias de toda especie. Los pensadores se agrupan según sus afinidades. Pero estos grupos no se unifican. La comprensión mutua no se acabará jamás. Afirmar la correctibilidad de los filósofos equivale a creer en una unidad transcendente de las diversas psicologías y en una apoteosis escatológica de los diversos itinerarios de la historia. Nuestros puntos de partida son malos en tanto que los tomamos por puntos de llegada y pretendemos englobar todo entre ellos. Sin embargo, todo punto de partida es bueno en tanto que admite la transcendencia del fin y de la totalidad" (60). Así es como la filosofía llega a su plenitud no solo personalista, sino también histórica, escatológica y prospectiva.

En esta línea la filosofía es la unidad del pensamiento y pensadores a lo largo de la historia que buscan un sentido único para las manifestaciones del espíritu. Todas estas manifestaciones buscan su unidad en la transcendencia del logos. Porque la filosofía no es solo de la tie-

rra, sino también del cielo, del más allá, de la escatología. Esto quiere ren los personalistas que quede claro. Un sistema, una filosofía, una historia, una persona, una conciencia no se transforma ni se autocorriges sólo desde dentro. Necesitan proclamar que la verdad y la salvación de un sistema y de una filosofía viene de lo alto, de la transcendencia, o sea, desde fuera de sí misma. Y ello tiene lugar sin restar autonomía a la filosofía cuya libertad consiste en adherirse voluntariamente a la verdad de sentido salvador, no en sentido inmanente o autosuficiente. Por ello la filosofía se salva y corrige cuando, a través de la historia de sus sistemas, atiende y se abre a la influencia directora y correctora de la verdad y de la persona en sentido absoluto y transcendente; porque, como quedó apuntado, la filosofía es su misma historia. No existe sólo una filosofía en la historia, ni una filosofía de la historia sino una filosofía que es su historia. Pero entendamos totalmente esta co-extensividad del concepto de filosofía con el concepto de persona y de historia. La filosofía no se hace a sí misma sólo en la mirada a la historia pasada sino a la futura. También preparando el futuro se hace la filosofía y esta tiene como su momento constituyente la creación de ese futuro de la persona y de la conciencia. Con ello la filosofía se convierte en una praxis de la persona, en una dialéctica de la vida y del valor de la conciencia en el tiempo, en una prolongación de la inmanencia es la transcendencia.

Porque la única concepción de la inmanencia es la transcendencia (61).

Si la filosofía es una reflexión interrogativa es al mismo tiempo interrogación al pasado y al porvenir. Por eso mismo, la filosofía se presenta como nostalgia del porvenir absoluto que le permite modificar y

corregir la reflexión en función de esta meta. El absoluto es la dirección de la filosofía. La razón de la razón filosófica no está en la razón misma. La razón de la filosofía es abrirse a una serie de razones= que la rebasan, podíamos decir con Pascal.

Así pues, hemos pasado revista a los problemas planteados por una concepción de la filosofía en el personalismo como unidad de diálogo entre las conciencias y los sistemas de todos los tiempos llegando a la conclusión de que esa comunicación es la capacitada para superar el -- error frente a la verdad. Este diálogo tiene que estar presidido por -- una filosofía interrogativa, tanto del pasado como del porvenir prospectivo. Y hemos visto cómo, finalmente esa corrección de los sistemas -- termina por ser una corrección de las personas. La filosofía es la construcción de la persona.

Ahora bien, esa corrección de las personas tiene una discusión no sólo intelectual, sino también moral. La metafísica estará no sólo al servicio de la verdad sino también del bien, sirviendo todo ello a la persona. La ética necesita una metafísica del bien y del mal y el mal puede venir equiparado al error. Como él, el mal es una desviación del bien= que puede ser recuperable mediante la conversión de la persona, que -- tendrá lugar de acuerdo con unas instancias transcendentales. Con esto -- devolvemos nuestro discurso a su convicción inicial: la recapitulación de la filosofía como tarea que parte de la unidad de Logos, se universaliza en las personas y en la historia para volver otra vez a constituir una unidad superior después de haber unificado las conciencias, -- los espíritus, las personas formando una reflexión solidaria donde ningún proyecto de reflexión, ningún sistema es monódico, autosuficiente=

y cerrado. Aplíquese esto no sólo a la filosofía sino también a las demás ciencias y tenemos la visión moderna de lo que deberá ser un comportamiento reflexivo en el hombre actual. Quede desde aquí ya fijada la convicción de que el personalismo es filosofía que abarca la metafísica y la ética. Es decir, la filosofía como reflexión sobre la persona.

FILOSOFIA COMO FE Y CONFIANZA EN LAS PERSONAS

Esta cuestión de la unidad de la filosofía nos lleva finalmente a un problema de amplio tratamiento en el personalismo de Nedoncelle y en la línea de esta noción de la filosofía en su talante de acto libre y personal. La filosofía engloba y compromete a la persona y toda la persona mediante la dialéctica de la conciencia libre e interpersonal.

Vamos a acceder a un tema que supone un reforzamiento de la inserción de la filosofía en la persona como decisión y como proceso de la libertad, rescatándola de su excesiva racionalidad e idealismo a que estaba sometida. Cuando hablemos, en las líneas que siguen, del problema representado por la filosofía entendida como fe en las personas y como confianza en el otro a través del cual descubro sin saber, hasta tal punto que las cosas son verdaderas y aparecen como tales porque las vemos y las comunicamos todos, no nos referimos al clásico problema entre la fe religiosa y la filosofía (62).

Queremos tratar el problema representado por el hecho de que la filosofía como actitud de una conciencia contemporánea es o supone una acep-

tación confiada y creyente en las afirmaciones y alumbramientos del otro, de las conciencias históricas, anteriores o frente a mí. Los personalistas se plantean esta pregunta: hasta qué punto la filosofía como acto o conjunto de actos racionales es un saber puro, por exigencias internas e immanentes de la razón, o hasta qué punto el conocimiento es conocer "por" los otros y en los otros. La estructura del acto del conocer lleva consigo que yo acepte como conocido por mí lo que -- han conocido los demás. Conocer es creer lo que los demás espíritus -- han visto y han concebido. La filosofía es esta gran confianza de los espíritus entre sí a lo largo de la historia de tal manera que lo que han dicho unos no puede ser negado o revisado radicalmente por los demás, sino aceptado y creído como algo perteneciente a la identidad fundamental de todas las conciencias. Es por tanto la fe filosófica como -- dimensión interna de la filosofía misma que necesita de un acto de confianza en los otros espíritus ostantes.

Con esto como venimos diciendo, no pretendemos privar a la filosofía -- de su autonomía y de su identidad racional y crítica, pero se trata de incorporar esta fe immanente al funcionamiento intercientífico, a la -- estructura misma de la conciencia. Con ello se reafirma el carácter -- personal de la filosofía que venimos defendiendo y que supone un diálogo en la fe entre las conciencias y no sólo un diálogo en la evidencia por separado. También la fe es una decisión y un valor de la conciencia que puede engendrar en ella una evidencia y un progreso en la posesión de la verdad. También la fe y la confianza en el otro me permite -- comprender su juicio y hacerle mío.

Frente a las filosofías teoréticas y racionales que ponen la razón de la razón en la evidencia; frente a las filosofías de la praxis y de la acción dialéctica que ponen la aceptibilidad de una afirmación en su capacidad operativa en su eficacia revolucionaria, el personalismo se ocupa de revalorizar el aspecto interpersonal como hermenéutica filosófica en el sentido de que una categoría filosófica tiene sentido por sí misma pero también porque yo creo que el que la ha concebido tiene razón. Aceptamos las razones del otro como evidencia propia de la afirmación. El sentido de un término filosófico es el resultado de las sucesivas fes o confianzas que las conciencias han concedido a la conciencia inicial que le puso y propuso a los demás. El sentido de la filosofía es una cuestión de confianza en los sentidos personales de los demás frente al mío y del mío frente a los demás. Esto no significa que no haya también un diálogo de los sentidos en sí, de la fuerza lógica del conocimiento. El personalismo viene a completar, no a suprimir la metafísica del sentido de la verdad y de las afirmaciones filosóficas. He aquí otro punto en el cual el personalismo supone una corrección y superación al mismo tiempo, del idealismo puro, hegeliano, y del fenomenologismo moderno. También se podría ver en esta incorporación de la persona al sentido de las cosas, una crítica al estructuralismo.

La filosofía tiene que caminar en este difícil equilibrio: el sentido-indistinto, es decir por sí, de los términos y el sentido personalista de los mismos de acuerdo con la opción que los autores hagan sobre ellos.

La racionalidad de una idea ¿se puede separar y comprender sin su per-

sonalismo en el emisor y en el receptor? Este podría ser el problema.

Sabemos muy bien que todo esto supone una fenomenología del lenguaje - pero ella no se puede hacer sin tener en cuenta las exigencias del personalismo como encuadramiento total de la conciencia pensante.

Cuando decimos que la filosofía o el lenguaje supone una fe, una creencia, una confianza y entrega interpersonal, tenemos que situar el círculo lógico de algunos términos que utilizaremos. Por ejemplo, ya hemos dicho que el vocablo fe no lo tomamos en sentido religioso. Tampoco cuando hablamos de creencia tampoco no referimos a símbolos o imágenes religiosas. La fe y la confianza creencia no supone una entrega -- ciega a mi mundo imaginativo o utópico. La fe y la creencia, en este -- caso, tienen como destinatario la entera realidad de la persona del -- otro; por tanto es una fe y una creencia bien concreta y existencia. - Ambos conceptos queremos sustraerlos a su aspecto impersonal y convertirlos en uno de los procesos personales más influyentes en la comprensión de las cosas y en la formación del concepto de filosofía. La fiabilidad se une así a la racionalidad para formar conjuntamente la lógica de las afirmaciones filosóficas, sin renunciar a la experiencia individual. Pero la transformación de la percepción individual de los conceptos por la experiencia interpersonal mediante la fe y confianza en las conciencias puede ser un elemento nuevo en la comprensión del lenguaje.

Quizá estos procesos no sean separables en sí. En tanto percibo la densidad y el alcance lógico de un término en cuanto creo y confío en la persona que lo ha originado. Y recíprocamente, en tanto soy capaz de -

comprender la significación de una idea en cuanto amo a la persona de la que procede, opto por ella y ella se me confía en la comprensión de sus afirmaciones que son algo común o comunicado entre dos personas. - Por eso hemos dicho más arriba que toda filosofía es comunicación interpersonal allí donde es reflexión. ¿Qué es lo que aprehendo en la -- aprehensión de un concepto, el sentido desde la persona o la persona -- desde el sentido? Una filosofía de la comprensión en tanto es filosofía si en ella se entienden y comprenden dos personas. La filosofía es un encuentro de las conciencias mediante la inteligibilidad de las -- ideas. "La confianza es la articulación entre la inteligencia y el don. Tener confianza, es fiarme de lo que tú harás de mí, o por mí, o más -- sencillamente, en aquello que tú harás, más que en lo que tú dirás o -- afirmarás. Esto explica que a veces se haya querido descargar la confianza de toda exigencia espiritual y que, a veces, se le haya colocado en la raíz misma de la inteligencia. Ambas tesis son verdaderas según el ángulo desde el que se miren. Cómo se puede vivir y pensar sin fiarse inicialmente y globalmente al juego de nuestras facultades, a -- las exigencias que nos encontramos, a las respuestas que obtenemos? Pero la confianza, sobre todo si ella es interpersonal, supone siempre -- ese momento donde se cierran los ojos. No se plantean más las cuestiones, no se vuelve sobre los enunciados porque uno se abandona a aquel -- que les anuncia" (63).

El hombre moderno, protagonista o consumidor de una cultura acelerada y pluralista está viviendo más de una cultura del prestigio y de la -- confianza que de la evidencia y verificación. Muchas veces detrás de -- una idea, un arte, un comportamiento que se lleva, que se acepta está el hecho de que lo aceptamos porque viene de una persona que atrae y --

mueve nuestra confianza. Sobre todo en la cultura de masas las ideas - y los sistemas se transfieren por la retroescena y personalidades subyacentes. Por ello, la publicidad lo que hace es suscitar, por cualquier circunstancia, el hecho público y relevante sobre o en torno a una persona para conseguir adhesiones. Una vez conseguida esa oceptación, confianza, adhesión, simpatización, ya se dispone de un cauce de penetración de las ideas, en virtud de la cual ya no se examinan las ideas en sí sino que se transfiere a la personalidad la razón de ser y de ver-dad, de sus afirmaciones.

Ahora se comprende también por qué decíamos más arriba que la filoso-fía en su historia, en sus sistemas: más que sistemas lo que hay son - personas, conciencias, personalidades; y la historia de la filosofía o la confesión filosófica no es más que la elección o preferencia de una y otra conciencia. La filosofía sigue siendo una opción personal.

Todo esto que venimos diciendo y constatando tiene su lugar en espacio antropológico y personal que llamaríamos fe, no en un sentido religioso, como queda claro, sino en sentido fenomenológico. Porque qué es el co-nocimiento sino aceptar y creer que la realidad responde a la idea que tenemos de ella? La fe, queremos decir, que forma parte de la estructura del acto del conocer. La conciencia sale de "su" duda entregándose a "su" fe aunque ésta se presente en forma de evidencia pero no por -- eso pierde el carácter de distancia y de ser aceptada aunque ella se - produzca en el interior mismo de la conciencia.

Toda verdad por el hecho de serlo es algo mío, por tanto, personal y - en cierto modo intransferible, irrepetible e incommunicable; para ser - comunicada y entendida deberá ser participada y por ende ella me sinte

tiza, es mi síntesis, de tal forma que el que la comprenda deberá comprenderme a mí también y ponerse en el mismo contexto. Por eso el conocer supone una aceptación de la persona, supone una unificación de situaciones de conciencia. Y esto sólo tiene lugar por la fe y la aceptación del otro. El conocimiento y la filosofía, podríamos decir, sólo - tiene lugar de mí a mí mismo y en tanto que el otro se hace yo o como yo.

Esta presencia y función de la fe en el conocer, de la fe filosófica, o de la filosofía como fe parece reflejada muy bien en estas palabras de Nedoncelle que evocan otras de Kant: "Mi fe es mi síntesis total. - Ella lo es desde el punto de vista objetivo y del punto de vista subjetivo. Ahora bien, nosotros nunca estamos unificados. Falta a nuestras afirmaciones y a nuestros actos le falta un algo. La diferencia de nosotros con nosotros mismos es permanente como lo es entre aquello que - el mundo es y lo que tiende a ser. La fe traspasa estas diferencias y va al encuentro de la totalidad; ella es la pasarela que nosotros tenemos entre el todo y las partes. Ella está siempre por delante de lo que sabemos y de lo que somos. He aquí por qué ella no puede ser comunicada como si fuera un dato positivo o una idea. Ella es el sentido - de una integración a realizar. Kant decía que consiste en tener una cosa por verdadera de una forma que es subjetivamente suficiente y objetivamente insuficiente. Esta definición ha pasado a ser clásica. En el fondo, ella dice demasiado y demasiado poco. La fe es siempre suficiente precisamente porque ella es total y confiada. Por otra parte ella - no es suficiente jamás, porque ella es precisamente una anticipación - del saber. La delicadeza de sus antenas muestra por sí solo que ella -

no puede satisfacer el espíritu y procurarle los títulos de propiedad que él desea. Ella da testimonio de que ella no es el último estado de nuestras afirmaciones y de nuestras percepciones. No hay fe sin presencia anticipada y no la hay tampoco, sin ausencia, sin exilio del conocimiento absoluto. "Pero ello no existe si la persona no se compromete totalmente" (64).

Por muy evidente que parezca esta unión entre fe y conocimiento se hace desde la parte de la fe. Ahora vamos a verla desde el punto de vista del conocimiento. Porque lo que estamos persiguiendo no es el sentido gnoseológico de la fe, sino el sentido personal del conocer que tiene lugar en la fe.

FE Y FILOSOFIA EN EL PERSONALISMO

Este problema tiene una instancia histórica: nos viene planteado por la trayectoria del pasado. No nos lo inventamos. El personalismo no hace sino leer la filosofía a la luz del valor personal. En la protofilosofía griega la fe es un grado de conocer superior a la capacidad generativa de la razón que comunica a esta una seguridad. La noción de *πίστις* se sitúa en un nivel que está a salvo de la duda o error de los sentidos cuyo resultado es la doxa, la opinión (65). Poco a poco la fe va sufriendo un desplazamiento hacia nociones más intuitivas y superracionales y se la confía todo conocimiento que se adquiere por razones extrarracionales, valga la contradicción. Pero al fin, conocimiento y al fin razones para conocer. Por tanto la fe no tiene definición de dialéctica frente al conocer: ella no es el no-conocer. La dialéctica

del enfrentamiento entre conocimiento y fe ya no tiene porvenir. Habrá que buscar una fórmula de integración. Creemos que el personalismo la ofrece insistiendo en que el conocimiento tiene una estructura inter - personal y que la fe es el aspecto personal presente en todo conocimiento. La fe es el conocimiento entre sujetos. Si se establece que todo - conocimiento es interpersonal tenemos comprendido que la fe forma parte de la estructura del conocer aunque no sea su contenido. Formalmente todo acto de conocer como comunicación de la verdad entre dos sujetos es una estructura y un marco de fe, aunque ello tenga lugar en la distancia de dos puntos históricos y sirviéndose de una expresión del lenguaje, de los escritos y de los sistemas. Pero ya quedó claro que todo estudio de la filosofía a través de los sistemas era un encuentro con los espíritus, es decir, un diálogo entre las personas: "Los unos (se refiere a los neoplatónicos y los aristotélicos) llaman conocimiento y los otros la llaman fe, a esta relación especial y fundamental de un - sujeto con otro sujeto" (66). Por tanto estamos en una cuestión central de nuestro tema: la esencia personal de todo conocer nos lleva a designarla como fe filosófica o la filosofía como fe.

El mismo "cogito" de Descartes y la radicalización individual de todo conocer que quiere mantenerse en la más estricta soledad de la conciencia sin comunicación ni participación tiene que recurrir y abrirse al - apoyo de otros sujetos para poder hacer pie. La dialéctica del cogito no se agota en la pura reflexión aislada sino que es una dialéctica interconciencial, como tendremos ocasión de ver, a lo largo de nuestro - estudio. El "cogito" introduce datos de fe en el orden del conocer del - que tan escrupuloso defensor se presenta. Lo que no parece ya viable -

es seguir destinando las gestiones de fe a los teólogos mientras la filosofía y la ciencia tratarían de lo contrario y de contrariar a la fe. Porque no admitir que la fe comienza por ser mía, estar en formas elementales de la ciencia y termina por ser ella autonomía frente a la ciencia para que también ésta sea autonomía y no dependa como al principio de la fe. No nos referimos a la fe extra-científica sino a la fe como movimiento de la conciencia, también en el interior del saber y del acto del conocer. En el inicio del acto cognoscitivo están simultáneamente presentes evidencia y fe de la conciencia, ésta en su expresión mínima. Por tanto un acto científico es simultáneamente, aunque distintamente, una evidencia y una confianza de la conciencia en sí misma; (mucho más de los sentidos en la razón y de ésta en los sentidos); de la conciencia en nosotros. Entonces el espacio para la fe-conocimiento en la conciencia en este contexto interpersonal que proponemos es: fe como relación interna de la conciencia consigo misma, que se identifica con su esencia-diálogo, de donde sale el origen y dirección del saber mediante la autointerrogación y la introspección, recogimiento. (Ya aludimos a esta dimensión de la filosofía). En segundo lugar esta fe de la conciencia que forma parte de la génesis del conocer se dirige a los demás, a los que están fuera de sí. Por "los demás" por "los otros" entendemos las formas "personales" de ser que están fuera de la propia conciencia, y es lo que forma el orden del no-yo: Las cosas, el otro-yo, los otros, es lo que forma el orden del no-yo,= en el que se incluye el otro por excelencia. A todos estos núcleos personales se dirige la conciencia confiadamente para construir el edificio del conocimiento, en diálogo confiado con ellos.

Todos conocemos la resistencia que ofrece la filosofía desde la ilustración a aceptar estas ideas y reconocer que el primer acto de conocer comienza por ser un acto de fe, de aceptación, de que tenemos que admitir otras existencias distintas a la mía que me cuestionan y me interrogan, o me interrogo yo ante ellos y por ellas, que es otra forma de interrogarme a mí. Y nos estamos refiriendo a la fe filosófica, a la fe de la filosofía, a la filosofía como fe. Por eso Nedoncelle pide una revolución en la filosofía para que se acepte ella misma como necesitada de esta dialéctica de la fe y de la confianza de la conciencia frente a los objetos del conocer, su presencia, significación y respuesta.

La fe como forma de existencia del conocimiento significa, en resumidas cuentas, que la conciencia tiene que salir de sí misma para ser origen de su conocer y su evidencia. La fe es el conocimiento que la conciencia tiene por datos que no son ella misma. Es simplemente la constitución abierta de la conciencia frente al proyecto monádico y excluyente de la mismo, en una autosuficiencia ontológica que se traduciría en una autosuficiencia lógica. Nosotros decimos, en cambio, que al compartir la conciencia su existencia con otras conciencias, tiene también que compartir su función de conocer. Tiene que admitir la existencia de -- otras conciencias y de otros modos de conocer que deberá hacer suyos, pero no rechazar porque no tengan su principio temporal o gnoseológico en ella sola, en ella exclusivamente: "En lugar de que el descubrimiento de la verdad, depende exclusivamente de la ingeniosidad del pensador y de sus esfuerzos aislados, es necesario dejar que la trascendencia haga su irrupción en la conciencia. O más bien, es la verdad la -- que es trascendente y nosotros contingentes. Nuestro juicio no será - ..

verdadero si no se acoge a una gracia. Sin una opción que nos impulse más allá de la razón estricta, nuestros espíritus no podrán cumplir -- sus propósitos. Sin embargo, ¿nuestra reflexión⁴⁶ sería violada por esta fe de la que ella tiene necesidad, a pesar de todo para realizarse como razón? No hay reflexión integral sin fe real. No hay fe real. No -- hay fe real sin transcendencia. ¿Cuáles son entonces, las relaciones -- entre la fe y la transcendencia? Yo me sitúo por la fe, al final de todas las cosas. Con ella obtengo confianza en los seres que me desbordan y en aquella parte de mi ser que me desborda. Yo construyo las hipótesis y trazo los caminos, porque me oriento a un fin último. Pero -- ¿cuál es la naturaleza de esta orientación? ¿Soy yo el que me oriento o soy orientado? La fe es un encuentro oscuro, puesto que yo no puedo dominar y abarcar la totalidad. Lo que yo tendré por verdadero en nombre de la fe no podré dar cuenta de ello perfectamente por el contenido de la afirmación. Es sólo algo más allá de la afirmación misma lo -- que puede justificarlas. ¿Qué es, pues, lo que justifica mi adhesión a este algo más allá de la afirmación?"(67). He aquí un texto significativo sobre el puesto que ocupa la fe en la definición y en la descripción de la conciencia. Merece la pena volver sobre el comentario, o -- más bien desarrollarlo. Está, en primer lugar, la gran convicción personalista que recae como diagnóstico y contraposición frente a la tendencia aislante, autosuficiente, y crítica de la cultura moderna: la -- verdad no puede ser ya el resultado de una dialéctica inmanente de la conciencia que se aisle, cuando ello sea para profundizarse, recogerse e interiorizarse. La evidencia no viene de la inmanencia sino de la -- apertura como comunión de sujetos. La verdad será efecto simultáneo de la comunión y del progreso creador de cada conciencia en relación con

los demás. Tradición e invención, fe y radicalidad, diálogo y autocomprensión con la dialéctica personalista de la noción de filosofía. A esta dimensión hay que confiar la trascendencia que es, como queda apuntado, la irrupción en la conciencia individual del contenido y aportación de otros sujetos en orden a mi conocimiento. En esta trascendencia general entendida ampliamente como todo lo que está más allá de la conciencia sin lo que ella no existiría, hay una trascendencia particular del Logos de Dios incluso en un sentido personal, consistencia completa. Y todo ello es necesario para que el juicio de la conciencia -- sea verdadero. De tal forma que ese juicio de la conciencia abierto a la trascendencia es lo que llamamos filosofía de la opción o filosofía como fe, fe filosófica, la filosofía como opción libre, intersubjetiva, que hemos desarrollado más arriba. La fe y la adhesión interpersonal son necesarias para que la conciencia se realice plenamente y que el juicio no sea excluyente y parcial, fijándose o recayendo en un solo aspecto de la realidad, ignorando lo demás. La fe como estructura del acto de conocer viene exigida por la limitación de la conciencia, del juicio, y de los aspectos de la realidad captados por ella. Ante la imposibilidad de que la conciencia desde la inmanencia racional sea capaz de comprender la totalidad de la realidad, necesita de otros puntos y perspectivas o centros de conciencia; esto es lo que llamamos -- trascendencia cuya mejor expresión es la fe y la confianza que tienen unos sujetos en otros. Por ello, para que la reflexión sea integral, -- es decir, total, necesita de la fe real (no nos referimos a la fe religiosa) y es esa fe real, la fe en sí de la conciencia incluye la trascendencia. La trascendencia consiste en colocar la conciencia contin gente al final de las cosas, comienza con la fe en el más allá de la --

conciencia. La fe es el sentido de la conciencia cuando la conciencia ha perdido todo sentido, toda confianza en sí misma.

Vivimos una cultura profundamente fideísta. La incorporación de la fe a la tarea del conocimiento y a su estructura necesita un estatuto para que ello sea una ampliación, no una sustitución del conocer. Esto es lo que hace el personalismo.

La filosofía no puede montarse solo en la reflexión sino también en la visión prospectiva y confiada, deductiva, ofrecida por la fe. La fe es todo ese conocimiento que no puede pasar a ser expresado en fórmulas objetivas y exhaustivas, pero es un conocimiento legítimamente personal y que da sentido a la conciencia, y cuya comunicación necesita igualmente de medios personales. Hay formas de relacionarse la conciencia con el ser que rebasan el acto del conocer puro. Es más, cada ser provoca en la conciencia un determinado tipo de relación-adhesión. Ahora bien, la fe filosófica es la forma de relacionarse los seres-sujetos entre sí. Esta relación también desemboca en un doble conocimiento: recíproco y objetivo; porque también se dirige a conocer la realidad no-subjetiva.

El conocimiento como respuesta del espíritu a sí mismo puede también orientarse no sólo a las cosas sino también a otros espíritus para dejarse guiar por ellos en dicho conocimiento. Esto se realiza por la fe. Si el conocer es una identificación entre objeto y sujeto, la fe es identificación entre dos sujetos en orden al conocimiento de sus objetos.

Para esta fe filosófica o identidad entre dos sujetos se necesita una=

compenetración, una mutua presencia que San Agustín designó como iluminación, se puede llamar "simpatización" o gracio, pero se refiere a esta presencia coincidente de los espíritus entre sí. Lo importante es -- el encuentro de las personas para reforzar su poder de conocer. Así se comprende la profunda compenetración entre el espíritu y la fe. Por -- que la fe no permanece como algo externo del espíritu, sino que modifica su estructura y conocimiento realizando esa identificación de mí -- mismo conmigo mismo.

SENTIDO PERSONAL DE LA FILOSOFIA

Así, pues, llegamos a la culminación de ese proceso. Comenzamos viviendo la filosofía como una afinidad personal e interpersonal mediante -- una fenomenología de la subjetividad completa. Después de haber visto -- las consecuencias de esta visión personalista de la filosofía en orden a interpretar y asumir la historia y variedad de la filosofía, hemos -- desarrollado la noción de fe filosófica. Veamos ahora como se realiza -- en esta fe la estructura personal de la reflexión filosófica y completamos así el sentido personal de la filosofía.

En primer lugar, verdad y creencia van ya siempre unidas. El hombre actual ya no tiene tiempo para pensar, sino sólo para creer y confiar en lo que le dicen los demás. El punto de apoyo de la verdad se desplaza -- hacia la confianza y la creencia. "Creencia, confianza y fe no se definen más que en relación a la verdad. La búsqueda de la verdad, aún bajo la forma de pregunta científica, donde se pretende que el saber sea puro, comporta a cada instante la intervención de la fe, bajo forma de

hipótesis o de nostalgia de la unidad integral, o también de convicción recibida de otro. La ósmosis entre saber y fe se encuentra donde quiera; ellos no se diferencian mas que en su intensidad" (68). Así, el --personalismo lejos de todo idealismo confía a la totalidad de la persona la función y la relación con la verdad; una gran intervención en el descubrimiento del ser y de la verdad corresponde a actitudes personales señaladas como fe y confianza en los demás sujetos, en los demás evidencias más allá de la mía. La fe es también un grado de participación en el único saber de la persona. Con ello esperamos que se destruya la clásica desconfianza mutua entre fe y cientifismo relegando la fe a los límites de la religión y dejando para el saber para la razón como competencia exclusiva. Ahora sabemos que formando parte de la razón personal (frente a la razón dialéctica) está también el concepto y la magnitud filosófica de la fe. Porque nunca la razón y el saber son tal razón y saber más que cuando se sobrepasan a sí mismos. Esta dialéctica de la razón nos lleva a aceptar que la fe no es aceptar como verdadero lo que sea, sino a tener por verdadero lo que responda a razones superiores a la razón misma. La fe entra así a formar parte de la dialéctica transcendente de la razón porque también ella aporta sus razones y se somete a las verificaciones, pero sin conceder, por ello, que la razón sea el único centro de homologación de la verdad. El espíritu y la persona encuentran otras razones, otras motivaciones, otras verificaciones en el valor, en la entrega, en el compromiso, en el diálogo y la fidelidad, en el deber, para descubrir la certeza de las afirmaciones y de las cosas; las referencias de las cosas al espíritu no pasan necesariamente y únicamente por la razón. La fe se apoya en la unidad existente entre los centros: Dios, el mundo y yo.

Con esto la filosofía entra plenamente en el dominio de la persona y - adquiere sentido la dialéctica antropológica de la filosofía. No hay - más filosofía que la de las personas. La filosofía como fe y la fe como filosofía permite una organización personalista del saber filosófico inaugurando un nuevo estilo de relación en los contenidos de la conciencia. La fe es la síntesis de la persona y el saber a la vez. La -- unidad de la filosofía viene completada aquí por la unidad de la fe y -- sobre todo por la unidad de la conciencia que tiene fundamento en la -- participación de todas las conciencias en una única y suprema Conciencia en virtud de la cual somos conciencias las demás y podemos conocer confiar, crear, verificar, comunicar nuestros saberes.

En la fe y de la fe es de donde recibe, como queda sugerido, la filosofía su carácter personalizador. De la reflexión como forma de saber, - pasa la filosofía a ser una interpelación, un diálogo. La filosofía en sí no debe por ser interpelativa, pero lo es cuando incorpora la fe como estructura del acto del conocer. Todo esto se comprende mucho mejor si abordamos el problema partiendo del lenguaje. Es decir, no hay reflexión sin lenguaje, no hay filosofía sin comunicación. Entonces la - fe se hace necesaria también como modalidad para entender el lenguaje en su calidad de diálogo interpersonal, interconciencias. En él hay -- siempre un interlocutor comunicado y percibido respectivamente. Con toda la fenomenología estructuralista que hoy se rodea a la filosofía -- del lenguaje este sigue necesitando de la fe como actitud intelectual y sentido coincidente del mismo aparte de los procesos objetivables -- que se den en él.

Por consiguiente el universo del conocer, del lenguaje es un universo=

personal. En él tiene lugar la fe como interpretación del dicho universo. Confiamos la plenitud de esta conclusión a otras palabras de Ne-doncelle que deciden claramente su posición con respecto a este problema sucientemente traído aquí y que reemprenderemos cuando hablemos de la antropología del conocimiento. "El error deplorable de los tiempos modernos -opina nuestro autor- ha sido el imaginar que la ciencia es una crítica sin respeto, mientras que la fe sería un respeto sin crítica, que la fe verdadera, reconciliando la admiración y la reforma, les permite crecer una para la otra en el seno del mismo espíritu, como -- una respuesta libre de la persona a los seres que la llevan o la contrarían y que la imponen, si quiere llegar a ser ella mismo, en la conciencia de un porvenir total" (69). No se puede sostener la tesis clásica, largamente esgrimida que enfrenta el conocimiento de la fe con el conocimiento de la razón. También la fe puede ser una crítica, con respeto para la ciencia. Y esta puede actuar también de crítica para la fe. No obstante, el problema que nosotros hemos tratado e iluminado aquí va más allá. Defendemos que el acto concreto de la conciencia que busca y encuentra la verdad es un acto simultáneamente perteneciente a la fe y a la razón, porque ambas cosas (fe y razón) tienen como única "razón" la persona. En ella son una unidad antes de ser una diversidad, un dualismo.

NOTAS

- (1).-Consc. et Logos,II,pág. 157.
- (2).-Véase Reciproc. des consc. I,3,II (89) pág. 118.
- (3).-Véase Explor. person. II,pp.147-184,en especial pp. 177-178.
Es lo que Nedoncelle llama la biografía de las palabras y que actualmente se sugiere con la expresión filosofía como filología; véase GRASSI, E: La filología como filosofía. Intr. a M. Heidegger: Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo, Ed. Universidad de Chile, pp.88-97.
- (4).-Véase Explor. person. I, pág. 31: "D'abord, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle ne s'opposent pas à ce titre que la seconde serait étrangère à la première. La connaissance sensible est en réalité une forme transitoire et plus ou moins nécessaire de la connaissance 'intellectuelle' où elle prend ses racines. L'existence des sens, et finalement du corps est le résultat de la manière dont notre vie propre s'applique aux conditions de vie auxquelles elle est soumise"; Reciproc. des consc. III,4,II (267) pág. 314.
- (5).-Consc. et Logos,II,pág.159; véase Reciproc. des consc. III,1,I (180) pág.218: "La science est une esthétique des relations aboutissant en fait à des techniques, c'est-à-dire à un jeu sur les qualités, à un tableau de coomutations"; Existe una filosofía cristiana? pág. 124: "La razón es el gusto de la verdad".
- (6).-Consc. et Logos,II,pág. 160; véase Recipr. des consc. III,1,I (180) pág. 217: "Mais en un sens le vrai n'est qu'un aspect du beau. Toute science theorique finit en art"; Ibid. III,2,II (207) pág. 243: "Une philosophie parfaite serait parfaitement artistique; elle serait la forme de l'art la plus recueillante".
- (7).-Véase Consc. et Logos,II,pág. 160: "Nous ne pouvons dire: la réflexion philosophique supprime toute dérive, car elle tarirait ses sources si elle le faisait; mais, plus qu'à toute autre connaissance, il lui faut du recueillement; elle est rumination, digestion. Elle quitte partiellement l'immédiat".
- (8).-Consc. et Logos,II,pág.161.
- (9).-Reciproc. des consc. III,1,I (180) pág. 218. Además de la naturaleza exterior también el absoluto y Dios se van a hacer "interiores" mediante la filosofía.
- (10) .-Véase Consc. et Logos,II,pág.160.
- (11) .-Ibid. II,pág. 164.

- (36).- Ibid. II, pág. 172; véase también Intersubj. et ontol. intr. pp. 4-5.
- (37).- Consc. et Logos, II, pág. 173.
- (38).- Confess. X, 33, 50; hemos insistido en estas ideas en otros lugares y escritos: FERNANDEZ GONZALEZ, J.: Antropología y Teología actual, Madrid 1977, pp. 9-20; IDEM: Teología y antropología dialéctica. La antropología religiosa de los "Soliloquios" de San Agustín, en "Rev. Agustiniana de Espiritualidad" XVII (1976) 39-61.
- (39).- He aquí las palabras de Nedoncelle que transcribimos por su importancia: "A l'intérieur de nous-mêmes est déjà le gage d'un autre en nous, d'un Inconnu qui nous accompagne toujours et qui ne nous lâche pas, parce qu'il surgit dès que nous pensons, afin de nous faire naître et renaître à nos nouvelles pensées. A plus forte raison l'interrogation des dialogues humains nous fait-elle percevoir de façon aveuglante, bien qu'à un niveau plus bas que l'époché est intersubjective et que le recul pris par chacun à l'égard d'une affirmation préalable est provoqué par l'impire de l'autre en nous ou par notre empire sur lui. Le résultat d'ensemble de ces remarques est que nous nous posons certes souvent en nous opposant, mais que nous ne nous posons et ne nous opposons qu'en rendant hommage à un Autre suprême, modérateur de tout esprit, et cet Autre est notre partenaire jusque dans la solitude qu'il nous incite à vouloir. Nous saisissons sa présence à la naissance même de notre liberté et de notre réflexion, comme dans le dégagement progressif de nos catégories et l'aménagement de notre vouloir": Consc. et Logos, II, pág. 172.
- (40).- Consc. et Logos, II, pp. 174-175.
- (41).- Ibid. II, pág. 164. Lo hemos citado anteriormente en la nota 18. Digamos que lo que importa es la evolución de todo el espíritu concreto en el acto en que reflexiona, con un plan de honradez rigurosa; he ahí la única crítica que cuenta; ella se encuentra en el punto de convergencia de una actitud espiritual y una virtud moral; lleva implicados uno en el otro, el destino de una filosofía y de una persona": Existe una filosofía cristiana pág. 125.
- (42).- Reciproc. des consc. III, 4, II (267) pág. 314.
- (43).- Reciproc. des consc. III, 4, II (267) pág. 314; véase Ibid. III, 1, I (187) pág. 223: "La philosophie même est une des tâches que l'amour doit prendre sur soi pour être fidèle à son ambition totale".
- (44).- Véase MONOD, J.: El azar y la necesidad, Barcelona 1974; JCRDAN, P.: El hombre de ciencia ante el problema religioso, Ed. Guadarrama, Madrid 1972.

- (45).- Reciproc. des consc. III,1,I (180) pág. 218.
- (46).- Ibid. III,2,II (207) pág. 243.
- (47).- Estas ideas que traemos aquí fragmentadas las encuentra el lector en Intersubj. et ontol. III,16,pp. 197-205 y en el vol. Filosofia e Religione. Atti del XXV Convegno di Gallarate, Ed. Morcelliana, Brescia 1971, pp. 286-290; véase también: Existe una filosofía cristiana? pp. 65-84; 87-129. El punto de vista aquí es la autonomía de la filosofía frente a la religión.
- (48).- Consc. et Logos, II, pág. 171; véase Intersubj. et ontol. intr. pág. 4: "Adhérer à une philosophie personnaliste n'en est pas moins une option. Si le personnalisme est vrai, il doit avoir un fondement, mais il doit être l'expression d'une liberté"; Explor. person. I, pág. 83.
- (49).- Reciproc. des consc. III,1,I (187) pp. 223-224.
- (50).- Consc. et Logos, I, pág. 109; véase Ibid. II, pág. 190: "L'attitude du croyant est interpellative; celle du philosophe est réflexive".
- (51).- Consc. et Logos, II, pág. 191.
- (52).- De esta idea participa Brehier: "La continuité philosophique n'est pas la permanence d'une même doctrine, mais la constante reprise ou renaissance d'une pensée qui n'existe qu'à l'état actuel de pensée effective; une tâche essentielle de l'historien de la philosophie est de rechercher comment cette continuité s'interrompt et se rétablit": BREHIER, E: Etudes de philosophie moderne, P.U.F. Paris 1965, pág. 3.
- (53).- Explor. person. I,12,4, pág. 120; véase también: Vers une philos. de l'amour, concl. pág. 268: "En philosophie, le progrès ne se fait pas par l'abandon radical du passé, mais par un retour en spirale sur des notions qui restent imparfaites et perfectibles et par là même durables. Pour cette réforme perpétuelle, qui fait passer souvent l'esprit par l'épreuve de la négation le souci de rigueur s'imposera toujours. L'ère des systèmes clos est révolue, mais la mode récente des cris et des balbutiements passera aussi, car la philosophie n'est pas une rhétorique".
- (54).- Consc. et Logos, II, pág. 194.
- (55).- Ibid. II, pág. 196.
- (56).- Ibid. pág. 197; véase Ibid. II, pp. 207-208: "La forme la plus nocive de l'erreur ne consisterait-elle pas à ne pas s'apercevoir des insuffisances de chaque pensée et de chaque penseur? Il faut donc, pour se corriger, prendre conscience de la

pauvreté inhérente à chaque esprit".

- (57).- Consc. et Logos, II, pp. 198-199.
- (58).- Ibid. II, pág. 203; véase también: Existe una filosofía cristiana? pp. 137-138.
- (59).- Consc. et Logos, II, pp. 207-208.
- (60).- Consc. et Logos, II, pág. 212; véase también una buena descripción de las motivaciones personales, y no sólo racionales, de toda filosofía: la filosofía como opción: Existe una filosofía cristiana? pp. 125; 138-140.
- (61).- "Certes, la réflexion interrogative est exil et nostalgie de l'absolu; elle suppose une distance à combler, une chute à réparer ou une ascension à accomplir. Mais il y a une vie de l'interrogation: celle-ci est toujours située et historique; elle peut être progressive et, en ce cas, le rôle de la distance qu'elle maintient, au lieu de nous emprisonner dans un passé clos, nous libère pour un avenir plus large. Ainsi la réflexion peut-elle exprimer encore la spontanéité d'un moi concret. Il y a croissance pour et par la réforme réflexive; mais il y a, bien plus encore, réforme réflexive pour et par la croissance de la personne": Consc. et Logos, II, pp. 168-169. Y aplicado a la historia o su interpretación: "La réflexion prospective suppose un temps d'arrêt et, par suite, un regard pétrifiant ou rétrospectif; mais la rétrospection impliquée dans l'arrêt est une option présente et une manière d'aborder l'avenir, bien que ce soit à reculons": Ibid, II, pág. 168.
- (62).- Este problema tiene un asiento y una dedicación explícita en la obra de Nedoncelle. Su expresión más clara y su mejor tratamiento es la obra ya citada "Existe una filosofía cristiana?". Allí se defiende que una filosofía como acto se comunica con el acto de creer. Es decir, una filosofía tiene a ser creída; un filósofo tiene derecho a creer; y un creyente tiene derecho a filosofar en cuanto creyente y no sólo en cuanto ciudadano de la razón. Esto se comprende incluso prescindiendo de la razón histórica, o sea, la motivación de la historia donde cristianismo y cultura, fe y razón han creado una filosofía que le hace exclamar a Jaspers: "La investigación filosófica en Occidente, reconócase o no, se hace siempre con la Biblia, hasta cuando se combate": JASPERS, K: La foi philosophique, Paris 1953, pág. 129. Lo mismo podría decirse de muchos pensadores actuales, marxistas y ateos, que están siendo deudores del cristianismo incluso cuando le critican. Algunos han aprendido a pensar en el cristianismo y luego piensan contra él. Algo de esto decía ya San Justino en su tiempo; véase I Apología, 44.46; Cristo está presente en toda verdad y en sus afirmaciones: II Apol. 10 y 13.

- (63).- Consc. et Logos, II, pág. 180.
- (64).- Ibid. II, pp. 182-183.
- (65).- Véase en Platón: República, VII, 534 A; X, 601 E; Timeo 29; y en Ne doncelle: Intersubj. et ontol. IV, 18, pp. 219-234.
- (66).- Consc. et Logos, II, pág. 185; véase PEPIN, J: Recherches sur le sens et les origènes de l'expression 'coelum coeli' dans le livre XII des Confessions de S. Augustin, en "Arch. latinitatis M. Aevi" 23 (1953) pp. 270 ss.
- (67).- Consc. et Logos, II, pág. 186.
- (68).- Consc. et Logos, II, pág. 188.
- (69).- Consc. et Logos, II, pág. 191. Ya está presente este resentimiento contra la fe y la teología en Feuerbach cuando afirma que en teología las cosas no son y después se afirman como verdaderas sino que son verdaderas porque se afirman. Así intenta sugerir, por su cuenta y riesgo, la arbitrariedad de la teología.

C A P I T U L O S E G U N D O

LA FILOSOFIA DE M.NEDONCELLE COMO PERSONALISMO

LA FILOSOFIA DE NEDONCELLE COMO PERSONALISMO

El compromiso siguiente que asume nuestro estudio sobre la obra y el personalismo de Nedoncelle es trasladar toda esta relación entre filosofía y persona a su fórmula correspondiente. Comenzamos diciendo que la filosofía era una tarea personal en el doble sentido que a veces no deja entrever ese adjetivo: la filosofía es comportamiento y compromiso de toda la persona y como tal está al servicio de ella. Ahora vamos a ver cómo la filosofía que se ocupa de la persona pueda ser entendida por personalismo y en qué medida, con qué justificación. Es decir, vamos a trazar las líneas de método y de contenido entre las que va a moverse nuestra reflexión filosófica acercándonos a la conciencia que -- tiene nuestro autor al designar a su filosofía como un personalismo.

OBJETIVIDAD Y PERSONA: LA PERSONA COMO MEDIACION DE LA REALIDAD

La persona no es una parte del mundo real ni es un mundo real aparte, sino que la persona es la interpretación total del mundo real. Por ello nuestro primer paso debe ser situar el valor de la persona en el proyecto de una constitución del universo ontológico. Esto nos lleva a analizar conjuntamente la presencia de la persona en la objetivación del mundo, de la realidad y de la existencia. Esto significa también que la persona supone una revolución en la teoría del ser, del conocimiento, del comportamiento. El personalismo supone una conmoción metafísica en todas las nociones cómodamente instaladas en un universo objetivado. Ella nos obliga a revisar toda la valoración de la realidad hecha desde posiciones idealistas, realistas, ontológicas. La antropolo-

gía personalista supone un acercamiento nuevo del hombre a las viejas dimensiones de toda filosofía. Esto lo veremos en un sentido histórico y sistemático.

"Profesar sinceramente el personalismo es considerar a las personas como algo importante en la estructura del mundo. Con mucha más razón -- tendrá derecho a declararse personalista el que estime que las personas son los únicos seres reales que existen... Es necesario comenzar -- por insistir en ello: no podemos, en buena lógica, reclamar y exigir el respeto a la persona humana en la acción moral y en la organización de la sociedad sin estar profundamente convencidos que la persona es -- un aspecto fundamental de la realidad" (1). Este es el texto confesional, testimonial, que inaugura la convicción personalista de nuestro autor y que, como se puede ver, consta de dos partes: la inserción y presencia formal de la persona en toda realidad existente por lo que -- nos encontramos sumergidos en un universo de referencias personales cuya interioridad es la persona; y segundo: es un universo personal derivado de esa sustantivación ontológica de la persona. Las derivaciones, pues, tienen su origen en una metafísica personalista. Con ello entramos en un tiempo, en una cultura, en una "sapientia" plena y totalmente personalista y que se desarrolla en esos dos momentos: coincidencia de la magnitud de la persona con la realidad siendo ella la realidad -- más concreta y aplicación de esta cultura personalista a otros campos de la existencia individual, antropológica, social, ética, política, -- religiosa, etc.

La persona no es la única realidad, pero es la coordinadora de todas -- las realidades existentes por encima de ella. Y desde luego, todas exis

ten en ella y por ella y también para ella; y sobre todo, el orden real se hace inteligible por y mediante la persona siendo ella, en toda verdad, la comprensión de la realidad en el doble sentido de comprender y encerrar o delimitar su existencia.

Arrancando de las imágenes de la filosofía general, sin entrar en de - terminaciones de sistemas, rechaza Nedoncelle la convicción más o me - nos tradicional que pone la lógica como la dimensión de la verdad, del ser, de la realidad. Teníamos una conciencia filosófica demasiado volcada y preocupada por la realidad exterior, por la naturaleza, por el no-yo. No es que se haya separado el problema del conocer del problema de la persona, porque si hay algo conocido es porque hay una persona - que conoce. Pero el centro de responsabilidad y el epicentro de dicha actividad se trasladaba al orden objetivo. La filosofía aceptaba el co - nocer como problema de relación entre sujeto-objeto y no como problema de sujeto-sujeto, o conocimiento intersubjetivo. Después de Kont el -- problema del conocimiento había quedado desequilibrado. No se atendía al conocimiento interpersonal. El personalismo, como ya hemos dicho en el capítulo anterior, compensa el modelo filosófico en el sentido de - hacer más relevante la intervención de la persona en los procesos lógica - cos y epistemológicos que se continuarán en conclusiones morales.

Esta corrección del personalismo en relación con el proyecto filosófico tradicional pretende evitar que la conciencia caiga en la "obsesión de lo sensible", como único camino hacia la objetividad y fijación de la realidad. "La relación de la conciencia a la naturaleza ha sufrido, ella misma, del lugar excesivo que se ha concedido a la intencionalidad -

dad sensible, pues, a fuerza de ocuparse de las cosas la conciencia ha terminado por perder de vista que ella no es una cosa" (2). La "intencionalidad sensible" en un sistema de conocimiento debe ser sustituida por la "intencionalidad personalista" de toda relación de conciencia - con la naturaleza, consigo misma y con los demás, incluido el otro divino.

Este orden lógico de la filosofía tiene que venir sustituido por el orden antropológico y más en concreto, por el orden personalista. La filosofía no deberá ocuparse del problema del conocimiento como asunto - de arquitectura de las ideas, de las reglas del conocer, de la verdad como resultante matemática de unas ecuaciones de sentidos y afirmaciones, sino que el conocer como tarea de la filosofía tiene que compartir, no sólo los resultados del conocer en sí, sino las condiciones generales antropológicas y personalistas del acto de conocer mismo. La filosofía o la gnoseología tiene que transformarse en una teoría del sujeto que conoce. Y esta teoría no puede hacerse si no es desde la persona. Por ello, toda filosofía es personalismo. Las filosofías de la persona no serán, pues, un apartado en filosofía, o una reflexión aparte, o una aplicación periférica de la reflexión central, sino que ellas son la reflexión-tipo y el modelo de conciencia reflexiva.

Como quedó indicado en el capítulo anterior, no sólo las ideas sino su coordinación lógica no son algo puramente objetivo, sino que depende de la opción del sujeto, de la persona, por lo cual la filosofía es un ejercicio de la libertad y la libertad supone la persona. Luego la filosofía es la persona. Cuántas veces las ideas no son más que elecciones

y preferencias personales. Más adelante abordaremos la sistematización de una antropología del conocimiento y la presencia de la persona en los dinamismos y operaciones de la conciencia.

Pero lo que aquí perseguimos es poner de relieve que la objetividad no se identifica con las formas lógicas de la verdad. La filosofía no será el paraíso de los ingenieros de la idea sino el valor de los testigos de la persona. Tendremos ocasión de verlo cuando hablemos de la -- ética. Los hombres, las personas no son transferibles a las ideas, no son convertibles en esquemas fijos sino que para la valoración y comprensión de toda idea y certeza se necesita siempre la presencia de la conciencia personal. "Recalcuemos además, que la pura armadura de la objetividad, es decir, la forma lógica, no es extraña a la opción de los sujetos y a las condiciones de sus cambios. El desarrollo de los cálculos en la lógica contemporánea se ha constituido tan deprisa ante nuestros ojos que hemos podido contar las contribuciones de cada autor al edificio común donde ella no ha podido conseguir, sin embargo, armonizarse perfectamente. El instrumento más universal de nuestros pensamientos rigurosos lleva así el sello de los pensadores que se han sucedido en su formación. Pero no basta con esto: esta lógica tan compleja que da la impresión de ser un paraíso de ingenieros, porque ella sugiere sin cesar, el montaje teórico de una máquina de razonar, es en realidad un inmenso cuadro de opciones, que convenientemente, puede estar situada en las bifurcaciones de una naturaleza real o posible, constituye más profundamente todavía la apertura refleja de los caminos de la acción humana, tal como cada logicista los ha trazado e interpersonalizado" (3).

Todo esto tiende a poder cambiar o entender de otro modo las relaciones entre el orden intelectual y el orden personal. En este párrafo está bien contrapuesto el doble modelo filosófico por el que los personalistas luchan: sustraer el conocimiento a este excesivo panlogismo y transformar la filosofía en una acción conjunta de todo el hombre, de la persona. Y va dirigido a incluir el orden intelectual dentro del orden personal y no tener la objetividad y validez de la idea, del conocimiento, como algo paralelo a la persona, con un rango de valor equivalente. La magnitud de lo intelectual-objetividad está dentro y sometida a lo personal; o si se prefiere lo personal es la mayor objetividad del espíritu, y todo lo demás es objetivo porque refleja a la persona (4). La primera verdad es la persona no como egoísmo sino como coordinación del saber y coherencia de la conciencia.

Con esto no se pretende destruir el asiento objetivo y lógico de la verdad. La persona misma necesita exteriorizar en formas lógicas su verdad permanente. Pero ese orden lógico tiene que aparecer como dador y sometido a la persona y a su servicio. Esto no significa que la persona no sea más que el "marco" de la filosofía, de la verdad, sino que la persona también tiene un contenido, una densidad lógica, epistemológica. La persona no es el espacio de las verdades lógicas, sino que ella misma es la lógica de las verdades porque es una verdad en sí misma. Es la verdad en sentido subjetivo, como coherencia de percepciones y juicios. No lo es en sentido absoluto y personal. Eso corresponde a Dios, como veremos.

Dentro de la moderna forma de la objetividad llamada fenomenología de la persona es algo esencial para que dicho método se dé. Es más, la fe

fenomenología es una aplicación concreta del personalismo. Tomando como punto de partida la persona nos dedicamos al descubrimiento y fijación de la realidad. Esta realidad no es algo seguro y evidente si no está controlado por la conciencia. Ella es realidad porque está en la línea de realidad llamada conciencia. La persona es la que se encarga de homologar la realidad. De tal forma que toda realidad es reflejo y respuesta a la realidad de la persona, de la conciencia. Esto no quiere decir que no exista más realidad que el sujeto, sino que también existe la realidad objetiva pero en cuanto alineada en la conciencia. Porque toda realidad no hace referencia a la conciencia individual sino a la intencionalidad y realidad de la persona. La intencionalidad fenomenológica de Husserl o de Scheler no es más que la exigencia de realidad existente en las cosas por parte de la persona. El personalismo podría ser considerado como una fenomenología invertida: la existencia de la realidad revela la existencia de la persona y de la conciencia. Ella, la objetividad es sencillamente la terminación de la persona, es decir, la exterioridad de la conciencia si es que hay algo exterior a ella. - La persona es una realidad, la primera realidad adherida a las ideas -- mismas; estas son ideas de la persona y de la conciencia. Toda lógica tiene por tanto, una antropología como condición existencia, que le da sentido.

Así pues, la conclusión en el personalismo es que hay una filosofía y esa es filosofía del sujeto y más en concreto, filosofía de la subjetividad no individual sino de la subjetividad personal. La filosofía es siempre de la persona hacia la objetividad, hacia la realidad. Esta -- concepción está sosteniendo una visión antropológica del saber y una -- dimensión personalista, axiológica de la cultura al servicio y como de

rivación de la persona. De esta forma se sale al paso de la configuración estructuralista de la conciencia, de la realidad, del sentido de la objetividad y su densidad de verdad. No cabe duda que la filosofía histórica es o pertenece a las filosofías del sujeto. Ahora el estructuralismo parece que se siente con derecho a humillar al sujeto creyendo que ha llegado la hora de terminar con la filosofía del sujeto y -- con el sujeto de la filosofía. Dichos autores "construyen un estructuralismo que nos reduce a una función de comparsas en la sinfonía inteligible del mundo y que reduce esta sinfonía a una articulación de significados de sentido intemporal. Ahora bien, si se pone en duda el valor de tales sistematizaciones, sus autores lo rechazan de lleno inmediatamente y, defendiéndolo ellos se defienden a sí mismos enérgicamente. Estiman que su punto de vista es muy suyo y dicen tener derecho a todos los respetos debidos a su rango. Ellos veneran totalmente la verdad a su comprensión de la verdad. En definitiva, no se pueden escapar al personalismo, aunque se pueda jugar con las palabras" (5). El argumento es claro. El estructuralismo que se presenta como la alternativa objetiva con más futuro de la filosofía está basada en mi personalismo. Es decir, sólo la persona sabe lo que en la realidad hay de estructura y de originalidad de conciencia y cuando a los estructuralistas se les pide cuenta de sus razones, no hay más que una razón: la percepción de la persona. El personalismo de la conciencia es la razón de ser de toda la filosofía, por tanto también el estructuralismo cuya razón antropológica de la filosofía quiere combatir. Cuando un sistema, una verdad tiene que justificarse como sistema antipersonalista, acude a una razón personal, lo cual demuestra que es un personalismo frustrado, y que esa misma frustración demuestra que el personalismo existe más -- allá de los juegos de inteligencia y dialéctica.

En esta contraposición que estamos haciendo entrepersonalismo y exceso de confianza en la fijación objetiva de la realidad, hemos visto que - la realidad no se agota ni expresa con la objetividad, ni que esta sea la medida de la realidad. Pero ahora nos preguntamos ¿el personalismo= sustituye las exigencias de la objetividad de la verdad? ¿Es el personalismo algo universal? Esta es la tarea: algo quedó ya dicho hablando del personalismo en Mounier. La persona no es, ontológicamente, la individualidad; por tanto el personalismo como filosofía tampoco es el - individualismo en la conciencia. Porque la persona es, como el espíritu, lo más personal y concreto y universal. Es decir, la persona está= por encima de estas concreciones y dimensiones. Cuando se lucha por la universalidad de la verdad lo que se pretende no es tanto despersonalizarla sino transindividualizarla sustrayéndola a la contingencia de la limitación individual y obtener para ella una validez impositiva. Pero lo que nosotros afirmamos es que dicha validez hay que conseguirla dentro de una metafísica de la persona que es al mismo tiempo lo más absolutamente verdadero y lo más concretamente urgente a la conciencia. Pero entonces tendríamos que hablar ya de una universalidad de la persona o de una interpersonalidad de la verdad en el sentido de que todos= los individuos tendemos a formar y encontrarnos en una "conciencia común" que sea el resultado de todas las conciencias individuales que -- tienen acceso a la verdad. La verdad no es impersonal sino suprapersonal o interpersonal. A su vez esa interpersonalidad de las ideas y de la verdad nos hacen remontarnos a una persona común, al Logos, a Dios, que es el más válido, el más universal, el más personal, el más común= y el más interpersonal al mismo tiempo.

De todas formas la objetividad no es más que el espacio en el que se -
ponen de acuerdo las personas para su diálogo sobre la realidad. Objetiv-
tar significa delimitar, acotar el terreno de comunicación interper-
sonal en materia de sentidos de conciencia, de lenguaje de las perso -
nas sobre el mundo que les rodea. Ello no significa que sea un espacio
convencional. La verdad no puede ser el resultado de un acuerdo sino -
que el acuerdo viene producido por la unidad de la persona y del Logos
que entra a formar parte de este diálogo y objetividad interpersonal.
En un avance de este personalismo hay que decir que el campo de objeti-
vidad de las personas no es la verdad sino el amor. El amor sirve de -
hermenéutica de la realidad existente. Con ello, al lado de una cultu-
ra de la persona habrá que reconstruir también la civilización del amor.
La persona sólo se afirma y reafirma en el amor. El amor es, por consi-
guiente la verdadera lógica de la persona y todos los demás aspectos -
de la antropología serán el desarrollo de esta lógica en un sentido mo-
ral, político, religioso, social, estético. Sobre estos puntos volvere-
mos cuando tratemos el problema de la antropología del conocimiento, -
el personalismo ético y la antropología social.

Según esto, el personalismo no se opone a la universalidad sino que in-
tenta la creación de otro orden de objetividad, de universalidad, de -
certeza, de verdad, de absoluto, de conocimiento; un orden intelectual
nuevo que sitúe a la persona en su centro de constitución y de inter-
pretación. Puesto que la realidad no va a ser alcanzada sin la persona.
Es por ello que necesitamos un nuevo orden de intencionalidad superando
así los clásicos esquemas fenomenológicos. Porque existe también una -
causalidad personalista del sujeto sobre el objeto. Por eso decimos que
el personalismo exige un nuevo orden de categorías mentales, una nueva

reordenación de la teoría del conocimiento sabiendo que "los objetos - no tienen realidad por sí, sin los sujetos. Ellos son la contemplación de la naturaleza en la conciencia" (6). Este principio que no es nuevo y que está presente ya en la fenomenología de cuño idealista, hay que extenderlo a todas sus consecuencias sabiendo que el sujeto es la persona y no sólo la inteligencia. La realidad no tiene existencia fenomenológica independiente sino que ella deberá ^{ser} reflejada por la conciencia, aunque no sea la conciencia. Repetimos que el personalismo, aunque tenga planteamientos y hasta conclusiones semejantes del idealismo o de la fenomenología, se diferencia radicalmente de ellos porque la dimensión de la subjetividad es la persona con todas las implicaciones transcendentales y religiosas o sociales. La persona y los valores no son algo abstracto. Es lo más concreto que existe. La filosofía de los valores va a necesitar la misma concreción y personalismo que hemos defendido para las ideas. Es decir, el personalismo aporta una visión más concentrada de todos los contenidos filosóficos de la conciencia. Es lo que Nedoncelle llama "ocamizar" la filosofía. Al fin, la verdad también es un valor y como tal algo personal, es decir, perteneciente a la persona. "Para el personalismo, los valores de bien, de bello y de verdadero no son próximos a los conceptos, o a los universales. Creemos que hay que 'ocamizar' estos valores y al mismo tiempo advertir -- que la particularidad de cada conciencia tiene una repercusión sobre el universo" (7). Ahora se comprende por qué situamos al principio de este estudio, al personalismo entre las filosofías de lo concreto. Sin embargo, como decimos, el personalismo busca también la validez universal de su forma de entender la realidad. Puesto que las ideas traducen a la persona, a la ipseidad y la persona es igual en todas las individualidades por eso es que hemos presentado la persona como la vía hg -

cia la universalidad de las cosas y de la verdad. Por ello, también la universalidad no se obtiene sino en la comunicación personal o interpersonal: "De mí a mí mismo; de mí a los otros y al Otro" (8). Esta es la filosofía y la metodología del personalismo. Esta será la estructura - de la universalidad interpersonal. "Su universalidad concreta obedece a una lógica o normativa uno de cuyos procesos principales es la con - vergencia de signos expresivos. Ahora, una lógica de esa clase inspira igualmente el arte y la filosofía; y lejos de oponer la comunicación - intelectual a la comunicación personal convendría reconocer su convergencia al menos parcial; todo lo que es intelectual tiene algo de personal y todo lo que es personal tiene algo de intelectual. La conspiración de los dos órdenes es algo constatable. Solamente una semipresencia del uno en el otro permite al yo entrar con audacia en el orden de las ideas, de trastornarle y de introducir en él el error. Cuando la - unión se hace más estrecha estas desviaciones desaparecen" (9). He - aquí lo que venimos defendiendo: cómo el orden personal puede intervenir y controlar el orden intelectual y que la filosofía tiene que ve - nir adscrita al orden personal del que el intelectual es una parte afectada por opciones más profundas que las puramente intelectuales. Pero: la primacía la tiene la persona. Y todo lo relacionado con la lógica - está sometido a la persona cuya lógica consiste, a veces, en no tener ninguna lógica más que sí misma que es la mayor lógica. Por eso hemos comenzado remitiendo la filosofía a una antropología personalista donde el hombre adquiere su verdadera dimensión como libertad, riesgo y - subordinación ante la conciencia. Por esa misma razón la filosofía es personalismo, es decir, comunicación de conciencias personales, no de verdades objetivas o lejanas.

Con este mismo punto de exigencias habría que juzgar y entender la historia de la filosofía en la que hemos insistido sobre la comunicación de personas y de espíritus que jalonan la historia del pensamiento humano. Y cuando intentamos reconstruir dicha historia intentamos reconstruir el espíritu humano a través de sus manifestaciones. Las ideas -- son la sobrevivencia del espíritu que desafía a la historia. O sea, -- por la objetividad de las ideas nosotros, al estudiarlas, queremos llegar a situar y reconstruir la figura personal de su autor que es la -- que, realmente, construyen la historia. Pero esa reconstrucción no puede hacerse si no a base de sinceridad y fidelidad a la persona, a sus motivaciones, a sus opciones personales que es donde realmente se decide la marcha de la historia, del pensamiento y de la humanidad entera. Lo peligroso es constatar cómo se separan actualmente estas dos realidades, en la cultura de masas que estamos viviendo. La facilidad con que se separan hoy la persona y su mensaje. Personas y personajes son admirados, aceptados y aplaudidos por sus ideas o por sus representaciones e imágenes doctrinales y en cambio, sus personas no están proclamando con sus vidas y comportamientos los valores humanos que intentan conseguir y favorecer con su pensamiento o con su actividad política. Hemos llegado a un peligroso juego de separar los conceptos y las alternativas humanas de la persona. Y así cualquier hombre o personalidad pública puede presentarse ante las masas con sus concepciones objetivas públicas y en cambio su realidad existencial personal discurre por otro camino. Su vida privada, allí donde se decide el destino y la aportación de cada persona a la humanidad y a la conciencia colectiva de su tiempo o de todos los tiempos, allí puede ser cada uno libre de vivir contrariamente a la ética de la persona. Porque se inventan dos órde -

nes de ideas, dos órdenes de objetividad, dos formas de compromiso: el público-objetivo-político-masas, y el privado-personal-libre. Cuando se habla de justicia, de fraternidad, todos estos conceptos parece que se sitúan sólo de la persona hacia afuera, o de la persona hacia la comunidad. ¿No son, por ejemplo, de justicia también, las relaciones interpersonales en el ámbito de la conciencia, de la familia, de la educación? ¿Es que no se comete una injusticia con la conciencia personal cuando, a través de una ley, se imponen determinados comportamientos a las personas privadas que van contra el respeto a su persona, a su sentir? ¿Es que no es una injusticia tanta manipulación de la conciencia en sí, en función de objetivos socialistas y oportunistas?.

Habría pues que proclamar que en el orden cultural tan confuso en que vivimos toda la persona es la que contribuye a la fijación histórica de lo objetivo, de lo real.

El comportamiento, las opciones de una persona no tienen por qué venir ahogadas o anuladas por su "objetividad intelectual". Hay más verdad y más objetividad y más realidad en un acto personal de entrega de amor, de generosidad que en mil discursos, mil libros o frases de una persona intelectual. Es la persona la que debe ser intelectual para ser objetiva, o es la inteligencia la verdad la que tiene que ser personal para que sea válida? Son todos los actos de la persona los que tienen que concurrir a señalar dónde está la realidad, la verdad, la objetividad de la persona. Aplicado a la relación o aportación que el personalismo puede suponer en relación con los problemas de la realidad y objetividad de la verdad tenemos como resultado que "el ideal del filósofo, por encima de las apariencias, no es llegar a una objetividad im -

personal e intemporal sino a una participación de los espíritus que integre los tiempos: la eternidad de lo verdadero tiene un espesor y una originalidad subjetiva. Sobre este punto, Hegel no ha tenido razón; la razón penetra la historia y la historia penetra la razón. Cada vez que ensayamos de repensar una gran obra filosófica, participamos en un momento que tiende a sobrevivir totalmente. Ello contiene un movimiento= que no se puede borrar ya. Meditándolo yo percibo lo que ella es y que yo la reasumo; esto no significa que ella haya desaparecido sino que - yo no reconozco su presencia. Yo alcanzo en ella, en un mismo golpe de vista, un aquí y un ayer, al mismo tiempo que un pensamiento y un pensador" (10). Volveremos sobre este problema al hablar de la historia y de su filosofía, pues también allí hay un puesto para estas ideas. Aquí interesa recalcar cómo una filosofía, o un proyecto impersonal de filosofía es imposible y que las ideas no son mundos autónomos que tengan una objetividad por sí misma sino que reciben su capacidad de reflejar y simbolizar la verdad porque hay una persona como su origen de cuya universalidad y objetividad participan y se alimentan. Por eso exigimos la intervención de toda la persona para poner de relieve y comunicar una idea, la verdad. Esto será la ética.

Para Nedoncelle, las ideas, tienen dos funciones que ponen otra vez de relieve la unión o integración de ambos órdenes, el personal y el intelectual no como algo contrapuesto sino integrante y complementario. Esta mirada y relación recíproca de las ideas hacia la persona y de la persona a las ideas que ha durado incluso varios siglos, está reflejada en estas palabras de nuestro autor. "Para la ciencia, la persona es un cruce de ideas y la particularidad no es más que un encuentro de -- conceptos. Parece pues, que la persona participa en las ideas. Pero pa

ra el personalismo es la idea la que participa en el yo. Ella saca de la persona su derivación. De otra parte, las ideas ejercen sobre mí -- una atracción; en tanto que mensajeras del otro, o en cuanto sugestión de la naturaleza, ellas se ponen ante el yo y pueden ser asimiladas -- por él; ellas desaparecen en él. Nosotros vemos que la idea (aunque -- ella no sea más que una cualidad particular) cumple una doble e inversa función: o bien ella desintegra la persona o bien la integra. Ahora bien, en los dos casos ella puede separarse de la persona. Mas el momento donde la persona deja de desintegrarse en las ideas, o la idea se integra en la persona es aquel de la reciprocidad" (11). Así pues, las ideas son un medio para conocer y entrar en la persona. Ellas no son -- la tarea ni el contenido final de una cultura, o de una filosofía real y objetivadora de la vida. Ellas no son más que las mediadoras en la -- relación interpersonal, en la reciprocidad de las conciencias que es -- lo que verdaderamente configura una antropología y una cultura antropológica. Nuestro tiempo está cansado de las ideas, de los símbolos, de los discursos, de los sistemas señalizadores e indicadores de la ver -- dad y del sentido de las cosas. Necesitamos una cultura de la conciencia personal. El mundo de las ideas y del lenguaje tienen que servir -- para unir y relacionar a las personas en la unidad de conciencia que -- todos tenemos. Lo que importa es la persona que viene alcanzada y ver --ificada por procedimientos personales. La persona es la verificación lógica y epistemológica de la realidad, de la objetividad y de las afirmaciones intermedias. La persona es el sentido de la verdad, de la reg -- lidad porque ella es lo más real y verdadero. Esta significación ontológica y epistemológica de la persona se extenderá a todos los niveles de la filosofía, como veremos y tendrá su culminación en la filosofía=

de la interpersonalidad que es lo más característico del personalismo= y en especial de Nedoncelle. Porque la verdad es la participación de - los espíritus unos en otros. La objetividad se convierte así en la convergencia de las conciencias. Ahí radica su universalidad y su capacidad de convocatoria interpersonal. Esto es lo que Nedoncelle ha llamado la "conspiration" de los dos órdenes: el intelectual y el personal, como vimos en el texto citado de Cons. et Logos, II, p. 40.

El problema de las relaciones entre persona y conocimiento de la realidad adquiere otra forma de expresión que todavía no hemos desarrollado pues hasta ahora nos hemos limitado a decir que todo intento de poseer la realidad por parte de la conciencia se hace de forma persona, es de cir, la realidad se conoce en la persona y es la persona la que viene= conocida en toda realidad. Y todavía mucho más la interpersonalidad -- del conocer. El conocer no es un proceso que vaya de la persona a las= cosas externas, sino que va de persona a persona. Ciertamente nosotros no nos podemos situar fuera de la persona para mirar las cosas. Nuestra mirada no puede ser espectacular. La verdad es siempre algo personal, vista desde nuestro horizonte de identidad. No hay una verdad fuera de mí y otra dentro. La interioridad personal es algo esencial a la ver - dad. Por eso decimos que toda verdad y objetividad pasa por el índice= interior de la persona.

Por otra parte, nosotros no alcanzamos las cosas más que en los sujetos; luego toda relación epistemológica de la conciencia es una intersubjeti= vidad; esto vale para el orden histórico y para el lógico. El conocer nunca es teoría pura sino personalismo transcendental.

Pero el personalismo plantea, además, otra instancia al problema del conocimiento que es fácil de comprender en continuación con lo que acabamos de decir: si no se puede conocer las cosas fuera del horizonte de la persona tampoco se podrá conocer el acto mismo del conocer.

Por ello el conocerse es también personal. Aquí tiene lugar lo dicho en el capítulo anterior: toda filosofía es reflexión, interioridad, -- personalismo. Es la persona la que se refleja en el conocer. "El personalismo debe marcar con su sello la teoría del conocimiento. El parte de una reflexión sobre los datos, como todos deben hacer. Pero desde el punto de vista de la persona, el dato puede identificarse con un donante (como en la experiencia del yo y del tú) o de un don casi anónimo que conspira con el ser del sujeto (como en el caso de los valores= verdad, belleza y bondad) o, finalmente, un obstáculo (como en el caso de las exterioridades materiales o síquicas). Sería vano e inútil querer homologar desde su punto de partida, una tal variedad. Ello equivaldría a reproducir a este propósito, la discusión tan confusa entre el idealismo y el realismo. No podemos, pues sustraernos ni al hecho de estar comprometidos en la existencia ni a la vocación de tener que recrear todo lo que somos; y la solidaridad secreta de esta doble condición es la que caracteriza nuestro conocimiento. Porque el conocimiento no está calcado sobre nuestro ser, forma parte de él como un acto eficaz incluso en lo que el recibe. Ello tiene un espesor ontológico y es, por definición, altruista en alguna medida, puesto que está vuelto hacia el otro, al menos hacia otra conciencia" (12). Esto significa -- que el personalismo no es una opción periférica en filosofía sino que es un planteamiento nuevo de todas las opciones filosóficas entre las que resaltan la teoría del conocimiento, la teoría ética de los valo-

res, la teoría metafísica y la social.

La que más está afectada es la reestructuración religiosa de la filosofía a partir del personalismo, como iremos viendo a lo largo de nuestro estudio. Todo él será el desarrollo del personalismo derivado.

En el planteamiento o esquema "espectacular" del conocer donde el objeto o dato es un "espectáculo" frente al sujeto existe también un personalismo, pero aquí nos referimos a que todo "dato" del conocimiento es o puede ser al mismo tiempo un "sujeto" es decir, una persona y nos situamos frente a la posibilidad de que todo venga alcanzado a través de una persona. Pero es que, sobre eso, el acto mismo del conocer (no ya sólo sus datos) están dentro de un contexto personal. Yo no puedo conocer mi conocer, sino de forma personal.

La persona está embarcada en su propio acto de conocer. Yo estoy presente a mí mismo en el conocer sujeto y en el conocer dato personal.

El rechazo de la lógica tradicional, formulística y matemática, por -- una concepción personalista del conocer y del quehacer histórico de la filosofía está muy bien reflejado en estas palabras con las que queremos situar ya definitivamente el problema de las relaciones entre personalismo y objetividad en filosofía. Dice nuestro autor: "Este otro tipo de reflexión debe pasar por el "cogito" y por un "cogito" de rasgo personalista, que no se limita a estudiar en nosotros el acto de conocer como un modelo en el sentido matemático de la palabra, sino que nos considera como una mismidad irremplazable llevando consigo una vocación, una estructura y una historia. Toda la vida y la filosofía de-

penden de esta unidad que es necesario que nos reconozcamos en nosotros mismos y que hace que nos debamos aceptar como objeto mismo de nuestra mirada" (13). La reflexión y análisis del conocimiento a la luz de la realidad de la persona nos ofrece una visión mucho más completa y satisfactoria. La persona es una realidad más completa y compleja que el puro "cogito". Ella es, por de pronto, una unidad, una conciencia de vocación, de estructura y de historia. Dentro de esas dimensiones hay que situar el problema de conocer que estará correctamente orientado por nuestra vocación, nuestra conciencia y por nuestra historia. ¿Dónde están, pues, los datos puros del conocimiento? La persona es vocación. Es una conciencia de alguien y frente a alguien y su conocimiento tiene que responder a ese planteamiento interpersonal. Y es un pasado abierto al futuro y según esta tensión tiene que "entender" el mundo interior y el que le rodea.

Lo que el personalismo está dispuesto a demostrar es el error histórico de considerar que la verdad y su comunicación entre los espíritus se haya hecho consistir en un proceso físico matemático, reduciendo al sujeto a una pura reacción predeterminada. "Hemos concebido toda comunicación y toda certeza de acuerdo con la verdad físico-matemática y rechazado toda lo demás en el secreto de la perniciosa subjetividad. Hemos sometido igualmente o erróneamente el intercambio filosófico de los espíritus al reglamento social de los contenidos de conversación: de un lado lo que pertenece al orden privado; de otro lo que es público.

La filosofía para ser "pública" se ha desprendido de su mejor contenido. Existen, por consiguiente, espacios de aprobación y de control de

la vida interior, las afirmaciones transmisibles, a pesar de la exhuberancia de la realidad y el número relativamente restringido de los que tienen que juzgarla. En fin, entre la duda y la certeza, que tan sólo ellas eran gratas a Descartes, existe la probabilidad, cuyo uso no desdénaba la sabiduría de Platón" (14). He aquí pues, cómo el personalismo y su teoría del conocimiento puede significar una nueva alternativa para nuestros viejos problemas de lógica cuya insuficiencia e incapacidad antropológica parece evidente. Con ello se pretende incorporar la epistemología a la formación de la persona. El conocimiento filosófico tiene que respetar y aceptar esa "conciencia personal pura" e interior que cada uno llevamos dentro en virtud de la cual "sabemos" que algo es cierto aunque no sea controlable o registrado en las tablas epistemológicas. La persona en su espontaneidad concordante y comunicada también es espacio y origen de conocimiento y afirmaciones filosóficas capaces de ser "publicadas" e historicizadas. Y consiguientemente, la verdad puede presentarse en forma de comunión interpersonal de los espíritus. No es sólo la duda y la certeza sino también la probabilidad como tercera razón para el conocer personal. Consiguientemente la lógica y la filosofía ya no tienen que aparecer como unas ciencias de la reflexión autonómica e independiente del hombre y de la persona, sino que ellas tienen que ser la posibilidad de fundar una comunicación de las personas y de los espíritus a través de la verdad y de los conceptos. Esto en un sentido dialógico, histórico y doctrinal. La filosofía es la historia de la comunicación de la verdad en el mundo y en el tiempo. La logística como forma de entender la estructuración de la verdad tiene que dar paso a la lógica personalista como primacía de la originalidad de la conciencia frente a la organización de los datos del co-

nocer. Se conoce porque hay alguien que me capacita para ello mediante la comunicación de su interioridad, de su conciencia y en tanto yo entiendo algo en cuanto entiendo a alguien y convierto la magnitud y originalidad de mi conciencia ajustada a la suya.

Ello tiene lugar y es posible porque los dos somos personas. En definitiva, todas las ciencias no hacen sino describir y fijar la originalidad del hombre y de la persona (15) pero no separarla; por ello mismo= todas las ciencias pueden ser llamadas ciencias del hombre y de la persona pues están a su servicio y desarrollo. Y la filosofía es la encargada de explicar cual es la naturaleza y el desarrollo de esa relación entre la persona y los espacios de cada ciencia y en cierto modo vigilar para que no signifiquen una despersonalización. Esto, que parece sencillo de entender para el personalismo, choca, como reconoce Nedoncelle, con la convicción de que la naturaleza es un espectáculo, una tendencia y a veces una rebelión contra el hombre y que habrá que contemplarla de alguna manera, desde fuera. Es decir, el conocimiento de ella no puede ser idéntico al conocimiento interpersonal; pero esto -- tampoco autoriza a convertir todo conocimiento a como si se tratara -- del conocimiento científico. Porque el mismo conocimiento científico -- en cuanto que es conocimiento de las relaciones entre el hombre y la naturaleza ya está dentro del ámbito filosófico-personalista. Por ello hemos indicado que la originalidad del personalismo y su identidad no= habría que buscarla tanto en un grupo de problemas a tratar sino en el impulso y fuerza inspiradora y selectiva con que la ciencia moderna re descubre el contenido del espíritu y lo presenta, como principio de interpretación de lo existente.

LA PERSONA COMO DIVERSIFICACION DE LO REAL-REORDENACION DE LO EXISTENTE

Como continuación a la presencia de la categoría de lo personal para conocer la realidad en la objetividad lógica, vamos ahora a comprender cómo ella interviene también para clasificar la realidad y no sólo para comprenderla. No nos referimos ahora a la persona como realidad métrica sino simplemente queremos hacer una primera reordenación de la existencia a base de lo personal para entender por qué el personalismo se presenta y se justifica como filosofía de lo existente y no tanto de la existencia.

Es una convicción constante en nuestro autor que el orden personal no es solo un orden real y consistente sino que da realidad y consistencia a todo lo real. Por eso el orden personal da sentido incluso a lo que no sea personal. "Un tercer aspecto de mi tesis es el siguiente: el personalismo, tal como yo lo comprendo es una filosofía que debe conceder una función a lo impersonal bajo sus diversas formas. Existe la materia y los cuerpos procedentes de ella, es decir, existen una serie de realidades pre-personales que preceden al acontecimiento de las conciencias. Pero existe también aquello que sigue a la persona, lo que le sirve de expresión y que le permite comunicar con otras personas -- por medio del lenguaje, el saber o el arte. Y existe, finalmente, en los mundos de lo impersonal el agitado misterio de lo anti-personal -- que se configura en la naturaleza exterior y que se extiende a lo largo de la historia humana" (16). He aquí un texto significativo y programático para el personalismo. Es decir, toda la realidad existente se puede dividir, desde el punto de vista del personalismo en tres ór-

denes: impersonal-prepersonal-personal y antipersonal. Estamos todavía en una descripción no en un análisis ontológico de lo personal. Más -- adelante tendremos ocasión de hablar de la persona como verificación -- ontológica de lo existente y veremos también la existencia del mundo -- de lo suprapersonal. Aquí bástenos constatar cómo efectivamente la realidad se organiza y se visualiza en relación con la persona: lo impersonal, lo pre-personal y lo antipersonal. Y las consecuencias van a -- ser importantes porque podremos valorar la acción de la persona sobre la naturaleza, es decir, de lo personal sobre lo pre-personal. Por ejemplo el arte puede ser una personalización de la naturaleza y una comunicación interpersonal por medio de la materia pre-personal. Eso será la función de la estética: el servicio y la utilización que la persona debe hacer de los valores pre-personales presentes en la naturaleza, -- en la materia en el cuerpo. Igualmente la ética se preocupa de las relaciones entre la persona y lo anti-personal: cómo tiene que defenderse la dignidad, integridad y autonomía de la persona de las dificultades venidas de fuera de ella, de la exterioridad, de la naturaleza como obstáculo o de la naturaleza como tendencia. Entre esta fuerza se -- encuentra lo que designamos la categoría del mal. Nuestro trabajo llevará un capítulo dedicado a esta confrontación filosófica entre el mal y la persona.

Según esto, el personalismo no es, como llevamos diciendo, una ideología o una visión y explicación teórica de lo existente, aunque sea poniendo a la persona en el vértice de las categorías, sino que el personalismo representa la lucha por un orden dialéctico, natural e interpersonal, social e individual, más de acuerdo con el orden personal. Y sobre todo, la clara conciencia y delimitación que tengamos de lo per-

sonal tiene que ser el punto de partida para una transformación de lo impersonal cuya función reconoce el personalismo. No afirmamos que -- exista solo la persona sino que todo lo que existe está relacionado -- con la persona y la filosofía consiste en descubrir, explicar y corregir esta relación y connotación.

LOS DIVERSOS PERSONALISMOS EN NEDONCELLE

Recogiendo la conclusión del capítulo anterior tenemos que examinar ahora las distintas manifestaciones que Nedoncelle asigna a su personalismo. Aun siendo uno, por esa capacidad unificadora está presente en las diferentes opciones filosóficas posibles. Y sobre todo él va a ser el condicionante esencial de una nueva filosofía en distintas fases que -- tienen como centro único de interés y de atención a la persona. Es la cultura personalista.

Dejando al lado lo que el personalismo puede suponer para la teoría -- del conocimiento y que hemos tratado más arriba, importa ahora anotar cómo Nedoncelle es consciente de que su personalismo tiene consecuencias en los distintos ámbitos y órdenes en que se desenvuelve la existencia personal, bien sea individual o bien sea colectiva. Esos personalismos podrían ser señalados así:

- Un personalismo metafísico, es decir, un personalismo que supone un análisis del ser desde la persona como punto de partida e interpretación. "Los artículos que siguen --dice Nedoncelle presentando su obra más reciente-- aplican a problemas particulares y muy variados, las ideas maestras de la filosofía intersubjetiva que yo he desarrollado

en distintas obras.

En muchas de estas páginas se podrá ver en qué sentido se puede hoy insertar una filosofía de la persona" (17). Por tanto, el personalismo no se conformaría con ser una mirada a la persona sino una inserción de la metafísica en las exigencias de la persona misma. De este problema se ocupará el grupo central de capítulos de nuestro estudio, puesto que queremos que este primer volumen esté presidido por el intento de dar un estatuto metafísico al personalismo, lo cual no se consigue sino es reorganizando la única metafísica existente desde un punto de vista personalista. Repetimos aquí que dentro del conjunto de autores que se confiesan personalistas, Nedoncelle es el que más esfuerzos ha dedicado a esta función metafísica de la persona.

- Una antropología del conocimiento hecha desde la totalidad y radicalidad de la conciencia personal e interpersonal también caería en el dominio del personalismo y lo trataremos más adelante. No será una versión personalista del idealismo y de la fenomenología, sino que pondremos de relieve hasta qué punto la persona, la comunidad, el yo y el nosotros, están exigiendo un nuevo planteamiento del acto mismo del conocer. Ya hemos hablado algo de esto en el capítulo anterior y en la primera parte de éste.
- Viene a continuación una reafirmación de las consecuencias religiosas del personalismo, o sea el personalismo religioso. Pero es necesario matizar. No es que el personalismo sea simplemente una filosofía religiosa.

Tampoco es lícito tomar lo religioso como único criterio para clasi-

ficar el personalismo contraponiéndole a toda filosofía atea o materialista. Porque el personalismo es más que un espiritualismo y más que la llamada filosofía cristiana a la que Nedoncelle también ha -- contribuido. Dentro del personalismo cabe la posibilidad de construir una fenomenología religiosa porque él ofrece un marco y unas categorías adecuadas. Pero la intencionalidad metodológica del mismo va -- más allá del puro esquema religioso, o del campo operativo de la fe.

- Como complemento del personalismo religioso tenemos el personalismo ético, en cierta medida más amplio que el religioso porque aceptando el valor innato y consustancial de la persona se puede desarrollar -- una ética que esté por encima de las pertenencias religiosas, pero -- que al mismo tiempo no necesite de ellas para construirse. O si se -- prefiere, el personalismo podría ser la ética de la persona porque -- acepta a ésta como el único valor absoluto derivado, aunque él tenga a su vez un fundamento.

Si la primera parte de nuestro estudio se ocupaba de la metafísica -- derivada del personalismo, en la segunda parte estudiaremos el personalismo religioso y el consiguiente lenguaje ético que desencadena. Esta síntesis personalista de la religión y de la conducta moral está caracterizada por los principios de amplia resonancia en Nedoncelle. A pesar de que se afirme que el personalismo religioso es "el en -- cuentro de Dios al término de la línea personal" (18) él no equivale ni se agota con el problema de Dios. Es decir, el personalismo como -- sistematización del orden religioso no se limita a probar la existen -- cia de Dios, por la existencia de la persona. No será lo equivalente a una teodicea. Lo mismo se podría decir de los planteamientos éti --

cos. Pero todo ello vendrá ampliamente estudiado más adelante.

- Unidos a estos personalismo está el personalismo estético que juega otro papel muy importante en la valoración de la persona. Estudiará el mundo del arte en relación con el de la persona. Puede considerarse como una parte del personalismo ético, puesto que caen ambos bajo la influencia de la filosofía de los valores. La ética tiene su intervención en la estética. Aquí hay, como veremos, un amplio campo para la fenomenología y axiología. Desde ella se llegará también a la metafísica.
- Finalmente, está el personalismo social y político. Nedoncelle preferirá hablar de comunidad, en vez de sociedad y de comunicación en vez de política. El personalismo está llamado a desarrollar una labor de saneamiento y corrección de tantos falsos conceptos y perspectivas como se están dando en la antropología social de nuestros días. El personalismo no es una filosofía política pero ayuda a comprender las relaciones personales en la política y en la sociedad.

Descritos estos grupos o direcciones del personalismo, vamos a pasar a una comprensión de las principales afirmaciones del personalismo religioso, moral, estético, social-político. Su estudio más profundo vendrá después. Aquí sólo pretendemos llevar a término esta descripción en forma anticipada de lo que el mismo Nedoncelle designa como su personalismo que comprende esos niveles apuntados y que recogerán el conjunto de reflexiones de nuestro autor.

PERSONALISMO RELIGIOSO

Comienza Nedoncelle por reconocer que, efectivamente, donde más puede repercutir su personalismo es en las concepciones y afirmaciones religiosas.

Cuando habla de las consecuencias metafísicas del personalismo advierte que "puede que sea en la filosofía religiosa donde las repercusiones del personalismo sean más considerables. No volveremos sobre la afirmación de Dios que nos parece exigida por el análisis de la condición -- personal (contrariamente a lo que han profesado ciertamente, algunos -- personalistas como por ejemplo W. Stern o J.E. Mae Taggart). Nosotros queríamos, en respuesta, indicar brevemente las consecuencias que se desprenden, en este ámbito, del escándalo de la existencia impersonal. En lugar de un teísmo triunfal la filosofía debe inspirarse en un teísmo militante" (19). Es decir, el personalismo no va a partir del supuesto de la existencia de Dios sino que afirmando la existencia de la persona luchará porque esta afirmación termine en la afirmación del Dios=personal. El método está perfectamente legitimado en filosofía. El personalismo lucha por una coherencia metafísica una de cuyas exigencias=es la aceptación de la existencia de Dios como resultado de esta metafísica integral aludida.

Los problemas afectados por el discurso personalista en el terreno del religioso, son en primer lugar, la consistencia personal y absoluta de Dios. Todo el problema de Dios vendrá replanteado en el personalismo en base a unos presupuestos más cercanos a la conciencia que los de otras épocas. No será una onto-teología, un salto a Dios desde el ser=

como ha hecho incluso el existencialismo, sino un encuentro con Dios - en el marco de la persona. El Dios interior al ser de la persona y de la conciencia. La persona no pierde su autonomía, antes bien la valora, cuando admite y reconoce su situación "derivada" y condicionada por -- otra persona. También el problema del mal va a atraer la atención y a suscitar una respuesta del personalismo. El problema de la libertad va a cabalgar entre el personalismo religioso y el personalismo ético. Y en general todos los problemas suscitados por la experiencia religiosa encuentran su tratamiento en el personalismo. Todos pueden discutirse - dentro de estas dos coordenadas: persona-valores: la persona como ontología y los valores como experiencia, que estarán dirigidos por la ontología. Es decir, los comportamientos religiosos de la persona están= condicionados por su estatuto metafísico previo. Después de haber definido el personalismo de forma general, desciende Nedoncelle a estas -- formas particulares, entre las que se encuentra el personalismo moral= y religioso (20). Por ello hemos aludido antes a que el personalismo - no se agota con la contemplación y definición ontológica de la persona sino que aspira a reordenar el sistema de relaciones morales y sociales dentro del nosotros personal.

Uno de los puntos de mayor competencia de este personalismo será el -- problema de la conciencia. Su fijación partiendo de lo psicológico, pasando a lo ontológico para desembocar en lo religioso y moral. Todo -- ello vendrá estudiado en la segunda parte, en el segundo volumen de -- nuestra investigación.

El personalismo religioso viene a consistir en descubrir cómo se hace= Dios presente en nuestra conciencia pura y personal; cómo irrumpe en -

el ámbito de la persona; qué dinamismos crea esta presencia. El texto más significativo de ese personalismo religioso nos parece este. "En la pureza inicial de la conciencia y en su apelo a un desarrollo ilimitado, podemos reconocer la presencia necesaria de un ser que no es la naturaleza, y que nos da nuestra condición de personas. Que un tal ser sea caridad subsistente, esto es lo que nos parece una certeza. Que esta caridad sea digna de ser llamada personal o si se prefiere, supra personal es el resultado de una demostración racional, y la manera mejor y más segura que tenemos para expresarnos. Misericordia exigente, autoridad absoluta y amor que eleva: o Dios es esto o no es nada" (21). He aquí cómo el personalismo supone no solo un acceso nuevo a Dios desde el hombre sino una forma también nueva de entender a Dios (quién es) y la apertura hacia el hombre, con todas las repercusiones que ello supone para el compromiso y fidelidad de la existencia. Esta fenomenología religiosa va a estar presidida por el Dios personal, el Tú absoluto y el amor como categoría intermediana para entender el fenómeno religioso de la persona. No podemos, sin embargo, apuntar aquí todos los aspectos concretos de este personalismo religioso que desarrollaremos ampliamente más tarde. Aquí sólo hacemos enumerar los personalismos.

No queremos, sin embargo dejar de señalar el humanismo que hay en el personalismo religioso. El va a favorecer, con sus planteamientos, la conciencia de valor que tiene y merece el hombre. Toma muy en serio la persona humana y sus actuaciones. El va a ofrecer una alternativa humanista a la cultura espiritualista-teísta por una parte y materialista-marxista y atea por otra. El personalismo no puede ser acusado de desentenderse del hombre o de postergarle (22). Por el contrario, la teoría religiosa de la persona o la teoría personal de lo religioso supo-

ne un salvaguardar simultáneamente la transcendencia de Dios y la autonomía y consistencia del hombre-persona. Y todo ello a pesar de que, - como hemos dicho, Dios esté al final de la línea de la persona. En el personalismo puede encontrarse la base de reconciliación del humanismo cristiano con el mundo. La clásica separación entre el mundo y Dios, - el dualismo helénico asimilado por el cristianismo vendría corregido - en una dirección que no supondrá su identificación y mezcla como intentarían los movimientos secularizantes actuales haciendo desaparecer la transcendencia de Dios y el sentido religioso del mundo, de la persona del hombre. "El humanismo que expulsa a Dios del horizonte es un error análogo al fanatismo que se ampara en Dios para ir contra la humanidad. En ambos casos Dios es comparado a una conciencia entre las conciencias siendo así que El es fuente de toda conciencia. El equívoco es especialmente peligroso en el fanatismo porque está más escondido y es más sutil. Amar al prójimo por Dios, amar a Dios por sí mismo: son fórmulas que se prestan a un malentendido, o contrasentido. Es normal que se entregue uno a los hombres sin atender a ellos, en tanto que no se les conoce y que la entrega no tiene necesidad de ser psicológica. Pero Dios, que es el que hace hacer esta filantropía exige que se desarrolle entregándose a los otros por ellos mismos. Es intolerable que la benevolencia sea utilizada como un simple medio de alzarse hasta Dios ¿Quién deseará ser amado así, es decir: a causa de Dios?" (23). El amar al hombre por el hombre no es ninguna negación del amor de Dios, puesto que él mismo es el que inspira nuestro amor y nos capacita para él desde la condición de personas. Así, pues, el personalismo religioso, además de una forma de acceso a Dios va a ser, también una antropología hecha a la luz de todas las consecuencias del ser personal: el nosotros formado por el - yo y Dios.

PERSONALISMO MORAL: ETICA DE LA PERSONA

La siguiente expresión de una metafísica personalista es, como hemos señalado, una reorganización moral de las relaciones interpersonales, y= de las relaciones de la persona con lo impersonal o suprapersonal.

Esta ética de la persona, es decir, inmanente a la persona tiene que dar cuenta también de su origen y significación trascendente. Es de decir, el concepto y delimitación del ser de la persona son capaces de -- exigir y fundar un respeto y una regulación moral de todo el orden -- personal. En especial el personalismo moral se encargará también de defender a la persona frente a lo antipersonal, al mal, que como tal, será siempre un mal personal. Y si terminamos por identificar la persona con el amor, la única religión y moral personalista será el amor así -- como el único mal verdaderamente personal es el odio; esto es también lo más inmoral. A su vez, la concepción moral de la existencia nos remitirá permanentemente a la condición personal y sus presupuestos metafísicos.

Veamos brevemente las orientaciones que puede seguir este personalismo moral que debe ser a la vez un personalismo y una moral. Ello tiene su importancia histórica. Parece que la moral nunca fundó su consistencia y justificación en la persona según la apreciación kantiana (24). Buscó siempre estar sobre la persona para dirigirse a ella de forma interrelativo. Pero es ahora cuando nos damos cuenta que ese comportamiento de la moral buscando la transcendencia, es lo más personal. Nunca la persona es tan moral como cuando se trasciende a sí misma y busca por encima de sí la razón moral de su existencia y acción.

Y yo estamos ante el primer enunciado. Entre la persona y la moral hay ruptura o continuidad? "La moral no es más que la lógica de la persona que debe poseerse para poder darse. Pero esto es una lógica de la in-vención y no solamente lógica de resultados; una lógica del sujeto total y no solamente del conocimiento o del objeto" (25). Es sin duda -- una afirmación de mucha responsabilidad decir que la ética es simple -- mente la "lógica de la persona". Pero ello viene compensado por la correspondiente fenomenología o análisis de la persona donde quedará claramente fijado su carácter de conciencia derivada; y sobre todo conciencia llamada y proyectada a la donación y a la entrega recíproca en el amor. Todo esto exigirá que la persona sea ella misma para poder ser -- para los demás. En el ser y en la posesión de la plenitud personal está la primera exigencia de moralidad. Pero esto, a su vez, crea una -- dialéctica de la existencia personal como donación, como fidelidad, y -- en definitiva como amor, que es la suprema ética de la persona.

Con esto accedemos a una segunda dimensión de la ética personalista -- que nos permitirá realizar el tránsito constantemente de la metafísica a la moral y viceversa. Es decir, conjugar transcendencia religiosa -- con implicaciones morales. Nos referimos a la categoría central de la ética personalista; la fidelidad. Pero he aquí que "para ser fiel es -- necesario primero, ser una persona; para ser una persona es necesario -- ser, al menos dos; y para ser plenamente persona es necesario que el -- otro sea Dios. Así la fidelidad se enlaza también a una reciprocidad -- de conciencias. Ella no se construye en torno a las iniciativas del yo ni pasándose los mensajes que el yo recibe de otros seres. La representación que nos hacemos de nuestra fidelidad no se designaría correctamente si no tenemos en cuenta la espera del otro, es decir, la idea --

que él se hace de nuestra consistencia y de la suya... La fenomenología moral con todas sus complicaciones y sus conflictos, nos remite a una ontología de la persona y desemboca en una metafísica de la caridad" (26). De momento nos baste anotar el sentido del personalismo moral en relación con la ontología de la persona. El va a consistir en una fidelidad, la cual va a exigir una plenitud del ser personal como primer deber de esta moral. Moral va a ser todo lo que ayude a la persona a ser ella misma. El compromiso y fidelidad a Alguien que es fuente y origen de nuestra condición personal va a ser el centro de la ordenación moral del mundo de las personas. Ello va a significar la atención constante a las esperas y esperanzas de ese ser sobre nosotros. Y en definitiva, lejos de cualquier equívoco institucional y manipulante, la ética va a consistir en una metafísica del amor como forma y manifestación esencial de la persona y de la reciprocidad interpersonal -- que supone la fidelidad.

Como se comprende, hay una estrecha relación entre el personalismo metafísico y el religioso y sobre todo, entre este y el moral. La ética de la persona nos proporcionará un nuevo acceso a Dios. Queremos decir que una forma así de entender la vida de la persona como fidelidad nos ayuda a comprender el problema de Dios, puesto que en el fondo la religión no es el resultado de una lógica sino una opción pura, simple y sincera por Dios como interlocutor válido de mi existencia moral. Si Dios existe (religión) Dios insiste (moral) pero también vale o la inversa, es decir, si Dios insiste (el diálogo moral) es porque existe como persona. La experiencia moral y la religiosa son inseparables.

El resto de las implicaciones entre la ética y el personalismo vendrán

sistemáticamente apuntadas en otra parte de nuestro estudio. Quedan - más cuestiones pendientes. El problema de la libertad, el de las relaciones con la naturaleza, con las demás conciencias en la ética del -- nosotros. La moral de la estética y de las relaciones sociales. Todo - tiene que ser tratado y comprendido a la luz de la fenomenología perso^{nalista}.

PERSONALISMO ESTETICO

Como continuación del personalismo moral tenemos el personalismo estético es decir una filosofía de los valores aplicada a la belleza, a su intuición y realización, como el personalismo moral se aplicaba al --- bien. La estética es también una parte no separable de la metafísica - de la persona, de la antropología dialéctica que queremos construir.

En el fondo, la experiencia estética es parte de la experiencia personal y moral. Como sucedía con las connotaciones morales del personalismo, también aquí se pasa de la experiencia a la metafísica en el ámbito de la persona. "La estética se prolonga en metafísica" (27) y la moral podríamos añadir porque la belleza es una forma del bien de la persona y con ella hay que defender a la persona misma del mal. La experiencia viene influenciada por la teoría personalista.

Una de las teorías más propias de este personalismo estético y a la que Nedoncelle se entregará ampliamente es inspirar una teoría personalista y moral del arte. El arte necesita hoy un apoyo transcendental de - sus contenidos aunque vengan de la persona y sustraerle así de los dificultades creadas por un servicio a lo individual por intuitivo que -

aparezca. No todo lo que sea o aparezca como intuición de la persona - tiene por qué ser arte. También el mal y la no-belleza puede ser objeto de intuición. Por lo demás, la experiencia estética está muy cerca de la experiencia religiosa pues lo bello y lo sagrado se sitúan en el mismo nivel de absolutidad y personificación. Dios es el Bien y la Belleza como es la Verdad y la Felicidad personal. Y sobre todo el personalismo estético puede servir de mediación para el encuentro religioso con Dios, pues ella ocupa la función pedagógica tentativa, preparatoria al orden religioso (28). También la estética y su relación con la persona, con lo absoluto y lo divino, con lo religioso y lo moral vendrán tratados en la segunda parte de esta antropología.

PERSONALISMO POLITICO

No se trata de un personalismo nuevo sino de instancias y consecuencias políticas del personalismo en filosofía. Para que el lector pueda hacerse una idea más clara de la significación que tiene incorporar este -- término (político) al personalismo de nuestro autor, pensemos en general, en las inquietudes políticas de los personalistas, comenzando por Mounier y su movimiento en torno a la revista "Esprit". No eran políticos en sentido técnico. Comprendían muy bien que la inteligencia y el saber tienen una razón y justificación más alta que la política como -- incentivo de masas. Sin embargo saben que su antropología y su humanismo va a tener incidencias profundas en la política entendida como convivencia de la comunidad humana. Y precisamente es lo que intenta: reconducir y someter la política (que se ha extraviado en su razón) al -

humanismo concorde. Nedoncelle, por su condición personal-profesional no ha militado en ningún partido ni ha inspirado o apoyado ideológicamente ninguna militancia concreta. Es más, como veremos al hablar de la fenomenología de la comunidad, tendrá juicios muy duros y pesimistas contra los que pretenden hacer creer ^{que} en las opciones políticas de hoy son realizaciones acertadas de la naturaleza sociable de la persona humana. Con demasiada frecuencia —dirá él— la política prácticamente se convierte en una grave despersonalización del hombre en manos —del grupo-masa que, desde luego, no es comunidad, y mucho menos comunicación y comunidad de conciencias. Ya quedó apuntado cómo frente a la sociedad individualista de otros tiempos vivimos una sociedad amorfa y masiva donde la persona comunitaria no es respetada ni por unos ni por otros. El capitalismo sería lo individual. El marxismo, la masa.

El personalismo moral abarca también el personalismo social y político porque este último pretende trasladar a las instituciones las exigencias de la persona como proyecto antropológico. El personalismo político no sería más que la ética de la persona en relación con los demás —en cuanto que son miembros conjuntos de una comunidad.

Por eso quizá sea mejor y más adecuado hablar de personalismo social y comunitario para evitar la salpicadura de la palabra.

Precisamente por esta razón estudiaremos el personalismo social dentro de la parte dedicada a la ética de la persona. Porque hablar de la persona social no tiene sentido sino es como referencia a la metafísica —personalista que lo inspira y sostiene.

"¿Qué va a exigir de nosotros el personalismo? —se pregunta Nedoncelle.

La respuesta es esencialmente siempre la misma: el respeto y el primado de las personas. Y podemos inspirarnos en Platón. El exigía ante todo la *δικαιοσύνη* en la ciudad: es decir, la justicia, que es en definitiva una equidad en el juego de las funciones. Sin esta justicia el equilibrio político está en peligro. Platón no sería el antepasado de los teóricos del estado totalitario; para él los hombres no están hechos para las funciones sino que las funciones están hechas para desarrollar la capacidad de los que las desempeñan, es decir, de todos los ciudadanos. Pero, como muy bien lo ha visto E. Brehier, la "República" no es solo un conjunto de relaciones armoniosas; ella es, aún más una amistad de sabios. Sin estas dos cosas: la justicia-equidad -- por una parte y la amistad por otra, todo es inútil, la ciudad no estará nunca en orden" (29). He aquí las posibilidades de convocatoria que tiene el personalismo como comportamiento político en nuestra sociedad donde la política se ha desentendido de la persona, de la amistad, de la reciprocidad de conciencias para convertirse en una lucha por el poder en contra de todos los demás. Primero es el poder y no la amistad en la sociedad. La fraternidad, comunidad y comunión personales son categorías perjudiciales para la política que se guía solo por el dominio y la supresión del adversario.

En algunos regímenes totalitarios la persona no significa ninguna fuente de derecho y protección o promoción, sino en cuanto sirve a la potenciación de estructuras políticas aplastantes. Poco a poco se va notando una reacción y comienza a hablarse y entenderse la política en función de los derechos de la persona.

Es precisamente el personalismo antropológico el que puede contribuir

a una sacralización de la persona y por consiguiente a una política de respeto a ella que sea un respeto a la política y una dignificación de esta actividad al mismo tiempo.

En el personalismo social lo importante es la hermenéutica personalista de la sociedad en cuanto conjunto de personas y conciencias. Por ende se da la primicia a los comportamientos que tienden a formar la sociedad moral. En esto consiste fundamentalmente la civilización personalista que necesitamos. Por ello el personalismo va dirigido a estimular esta conciencia comunitaria de la humanidad cualquiera que sea el partido que se milite. "Si el personalismo no puede patrocinar algún partido concreto, él puede, sin embargo, suscitar un espíritu de equipo entre los individuos que pertenecen a círculos diferentes de un mismo organismo económico o social... El espíritu personalista consiste en descubrir sin cesar las conductas gracias a las cuales la acción del hombre sobre las cosas no se opone a la valoración del hombre por el hombre" (30). No podremos negar que hoy la sociedad está demasiado obsesionada por la comunidad como técnica, la sociedad como conjunto de -- instituciones mientras que el personalismo propugna es una sociología -- de la reciprocidad de conciencias. El concepto de comunidad espiritual (de los espíritus) de las personas en virtud de algo que une, desaparece para dar paso a los fines y medios exteriores a la persona. Son -- comunidad de intereses, de compromisos comerciales, de objetivos que -- proyectan o encarnan la desaparición de la persona como único objeto y proyecto de las comunidades de pueblos y naciones. Así, pues, lo que -- el personalismo intenta es una federación de los espíritus que sirva -- de espíritu a las generaciones; es una comunidad de conciencias cuya --

base y resultado sea una conciencia de comunidad y posibilita la vida de las comunidades en cuanto unidades de conciencia personal. Todo lo demás es sociología, es pura técnica política que como tal puede ser - incluso antipersonal. La valoración de la persona en sí y por sí dentro de la comunidad: es, podríamos decir, el personalismo político como corolario del personalismo filosófico. Porque todo ello está suponiendo una metafísica del nosotros, incluso Dios, que entra así a formar parte de la sociedad yo-tu-El.

La comunidad no se entiende si no es desde El que nos une y nos capacita para sentirnos conciencias originadas y participantes de una primera conciencia que es El. Ese es el verdadero fundamento de la sociología como filosofía de la comunidad de conciencias.

Queda así concluido esta descripción apresurada de los distintos niveles de aplicación del personalismo: el nivel ontológico, el nivel religioso, el nivel ético y el político. Con ello tenemos ya completo el espacio programático de nuestra investigación. Todo lo que venga, en adelante habrá que entenderlo como un desarrollo fenomenológico de lo que estos proyectos encierran y significan. Así pues, metafísica, religión, ética y sociología como dimensiones de la antropología personalista que desarrollamos y estudiamos en Nedoncelle

DESCRIPCION Y JUSTIFICACION DEL PERSONALISMO

Estamos comprometidos en la tarea de presentar la filosofía de Nedoncelle con la categoría de personalismo, acudiendo para ello, a la auto -

conciencia que él tiene y expresa. Después de haber apuntado los distintos ámbitos de lenguaje personalista, vamos ahora a penetrar algo más - en el fondo de esta denominación analizando el contenido. Ello equivaldrá a una primera descripción y justificación de esta antropología personalista en tres tiempos: metafísica, religión y ética.

Evidentemente, la mejor descripción y justificación del personalismo - como filosofía no puede ser más que él mismo; y será lo que haremos en este estudio. Sin embargo podemos anticipar algunas referencias explícitas de Nedoncelle dirigidas a este problema. Comienza él distinguiendo estas dos cosas que hemos olvidado: descripción y justificación. Lo que hemos hecho hasta ahora es describirle. Pero eso no basta. Hay que justificar lo que se describe y lo que se profesa. "Describir el orden personal no es todavía explicarle ni justificarle ontológicamente. También puede parecer que el punto de partida del personalismo sea algo ambiguo porque no se sabría claramente si él procede 'a posteriori' o 'a priori'; si él traduce una experiencia psicológica del filósofo o -- una conclusión general de su reflexión crítica. La situación debería ser más grave todavía para un personalismo de la intersubjetividad que para el personalismo del "cogito" porque él es más deudor al parecer - de la percepción que de la reflexión; y si la ambigüedad desapareciera la empresa no se situaría totalmente del lado de una metafísica válida" (31). Este texto y otros que veremos en su línea, nos dan fundamento - para realizar esta aproximación descriptiva al personalismo y preparar así su justificación metafísica verdadera. De esta forma totalizamos su comprensión.

Es importante ir tomando las posiciones o desarrollar. El personalismo

no se puede comprender a nivel psicológico, sino que, partiendo de una experiencia concreta (pero no parcial) es decir, la experiencia de la persona, intenta justificarse también en contenidos metafísicos y fenomenológicos. Se puede aceptar que el "hecho primitivo" sea un dato intersicológico, interpersonal, pero la realidad del dato rebasa su experiencia para convertirse en una formulación de la realidad misma; es necesario, pues, distinguir constantemente entre el punto de partida y la dimensión total del personalismo como compromiso y comportamiento filosófico. En el capítulo siguiente quedarán más ampliamente fijadas las conexiones entre personalismo y metafísica, pero aquí dejamos constancia de que el personalismo no es psicología, sino fenomenología del espíritu personal y, aunque no se comprenda ahora del todo, es algo -- más que fenomenología en sentido clásico, como quedó ya apuntado en la primera parte.

El problema por tanto, de una identificación descriptiva del personalismo se va concertando ya a estos términos:

- Su arranque como hecho primitivo en la conciencia antropológica.
- Su coincidencia y diferenciación de la fenomenología clásica.
- La superación de lo psicológico y acceso a las formulaciones metafísicas de la intersubjetividad. En cuanto hecho de conciencia el personalismo entendido por la vía de la racionalidad y del "cogito" no -- agota las posibilidades si no pasa a ser entendido en el ámbito de la intersubjetividad de conciencias que es donde supera a la fenomenología de Husserl, por poner un ejemplo. Y la supera porque se hace cargo de explicar los contenidos restantes de la persona y de la conciencia de los que no da cuenta, completamente, la vía del "cogito".

Entre esos contenidos, ampliadores tenemos el hecho de la intersubjetividad, de la reciprocidad, del amor, del nosotros.

Entonces ya podremos comprender que la identidad propia del personalismo es ser la respuesta filosófica a la reciprocidad personal y humana.

Ese es el hecho fundante y constitutivo en torno al cual se organiza - todo lo demás. La reciprocidad humana y personal lo esté condicionando todo: el conocimiento, la entrega, el ser, el amor, el nosotros, la comunidad, la idea moral, los valores, la percepción del otro, la conciencia, la naturaleza. El cuadro antropológico.

1.- Los tiempos dialécticos en que se desarrolla este personalismo de la interpersonalidad e intersubjetividad son, en primer lugar la reciprocidad humana como dato primordial en la objetivación y conocimiento. No hay conocimiento de la persona si no existe una voluntad de apertura y donación. Esto lleva consigo, igualmente, un mínimo de amor también recíproco, como el conocer. De ahí se sigue la unidad y continuidad de las conciencias, de los sujetos. No hay sujetos sin que a la vez no -- existe otro sujeto frente a mí. No hay un yo sujeto sin un tú sujeto - que es algo más que el simple no-yo.

Esta unidad y continuidad tiene lugar gracias a la existencia de un yo ideal, de una conciencia trascendente de una persona absoluta que unifica y hace que sean continuos todos los yos-tus experimentales. La -- persona y el yo ideal no se identifica con el yo universal o abstracto sino que es lo más concreto y lo que concede concretud a los que participan de ella. Ello es como "el tema", es una melodía. Dirige y unifica

las variaciones concretas y experimentales de la persona que en tanto son tales en cuanto participan de dicha unidad fundamental concreta.

El carácter progresivo y dinámico de este proyecto de relación interpersonal también es una característica muy atendible. Con ello tiene lugar el acceso a la libertad pero entendida igualmente como participación intersubjetiva de una libertad originante que crea mi libertad -- originada, derivada. Es más la persona comienza y se desarrolla a base de reciprocidad, en la comunidad.

Esto es lo que forma el "nosotros" ontológico que es otro momento importante del personalismo que analizamos. Este "nosotros" que inspirará toda la metafísica de lo comunitario tiene su fórmula fundamental en la diada.

2.- Bajo la interpretación de la persona o del personalismo como reciprocidad causal y donación intersubjetiva tenemos que dedicar una atención especial a la reciprocidad humano-divina. Aquí es donde el personalismo adquiere su más alta dignidad y significación filosófica. Si el personalismo no fuese más que la descripción del hecho de la reciprocidad no sería más que un fenomenismo del orden psicológico o ontológico. Pero cuando asume la tarea de explicar la estructura de esta relación entre el orden original y fontal de la persona en la transcendencia y su participación por la conciencia y por el espíritu concreto. Mientras la reciprocidad se desarrolla en un nivel interhumano lineal no parece difícil explicarle mediante el duplicado de los sujetos. Pero cuando en esa relación los sujetos pertenecen a dos esferas ontológicas distintas ahí comienzan las dificultades, los riesgos y los valores del personalismo que tiene que defender la legitimidad de la per-

son en estos momentos iniciales de la transcendencia. Y es aquí donde el personalismo se convierte en una antropología religiosa: cuando tiene conciencia de que Dios forma parte de la reciprocidad humana y se incorpora al diálogo interpersonal sin perder su transcendencia, por una parte, y sin olvidar o destruir la autonomía personal del hombre. Es realmente esta relación de la persona humana con Dios lo que nos capacita para entender la existencia personal como entrega, voluntad de promoción, amor y reciprocidad. Por ello comprendemos, también, que el personalismo coincido históricamente y hasta proceda del cristianismo.

La teoría cristiana de la persona en Dios y en Cristo vino a suscitar y atraer la reflexión filosófica sobre esta categoría. Lo vimos en Mounier, en la primera parte, y Nedoncelle lo repite con frecuencia (32). El cristianismo es un personalismo antes de que éste existiese como conciencia filosófica propia. Lo importante, sin embargo no es que el cristianismo sea ^{un} impersonalismo sino que el personalismo sea cristiano. Aquí, en este punto de la diada humano-divina donde Dios aparece como el Tú personal es donde apoyaremos la antropología religiosa y la ética personalista, emergiendo ambas de la concepción histórico-doctrinal de la persona. Con ello se abre la posibilidad de un nuevo acceso a Dios, como hemos dicho al presentar el personalismo religioso. Esta concepción de la persona posibilita un replanteamiento del viejo problema filosófico del ateísmo y de la existencia de Dios. Dios será el Dios de la conciencia y de la persona, es decir, del amor y no sólo de la inteligencia y de la fe. Dios será el Dios encontrado, convocado, evocado, invocado; la persona recibe, a su vez una nueva ontología a partir de este encuentro. Por ejemplo, el problema de la libertad humana entra así en una fase nueva de interpretación. La teología o la fi-

lososfía teológica incide así en la antropología filosófica.

3.- Finalmente otra parcela descriptiva de este personalismo se encuentra en el mundo de lo impersonal. Una tarea muy importante será determinar los niveles de impersonalidad que se dan dentro y fuera de la persona. Entre esas formas de impersonalidad está la objetividad a la que ya hemos dedicado un poco de atención en el capítulo anterior. Lo mismo habrá que decir del lenguaje.

Entre los principales formas de la impersonal se encuentran igualmente la naturaleza como obstáculo. Mucha de la actividad personal (ciencia, arte, religión, ético, lenguaje, etc.) está dirigido al sometimiento de la naturaleza por parte del hombre, donde sin duda, ejerce el hombre mismo una de sus mejores funciones como espíritu personal en el mundo. El trabajo vendrá valorado, igualmente, en este sentido.

Según esto, podríamos decir que el personalismo coe dentro de las ciencias morales si entendemos por ciencias morales las que tratan de explicar la originalidad humana. Hay ciencias naturales y ciencias morales. Aquéllas se ocupan de la naturaleza; éstas del hombre. La filosofía se ocupará de estudiar las relaciones del hombre y la naturaleza, uniéndoles en un campo científico (33). La persona ofrece un campo a la búsqueda de la verdad tan grande, difícil e interesante como le puede ofrecer el resto del mundo físico. Ello significa, igualmente que la persona puede suscitar un tratamiento rigurosamente científico y suficientemente consistente como para introducir la antropología en el diálogo interdisciplinar de hoy. El hombre origen de las ciencias ¿no va a tener él una ciencia? El ojo que ve las cosas ¿no va a ser visto

¿1? La antropología está llamada a ser la justificación misma del que-hacer científico del hombre en relación con la naturaleza y consigo mismo. Nosotros queremos explicar al hombre desde la persona. Todo esto nos obliga a hacer un esfuerzo para reconducir el universo en sí al -- universo de la persona, como quedó apuntado más arriba. Ya dijimos también cómo el personalismo designaba la doctrina que asignaba a las personas un lugar importante en la realidad, y mucho más la que les tiene por la única realidad (34). Lo demás son aplicaciones y corolarios -- epistemológicos, morales, religiosos, o políticos, lo cual no quiere decir que el personalismo se identifique con una lógica, una religión, una ética o una política concreta.

Dentro de este lugar y espacio de convergencia que ocupa la persona en la organización y explicación de la realidad hay que conceder una primacía a la reciprocidad de conciencias. Lo primero con que la conciencia personal se encuentra cuando pretende salir en busca de sus contenidos es la existencia de otras conciencias. Por tanto, todo conocimiento comienza por conocer y ser conocido. Todo conocimiento es interpersonal. "Esto es la razón --dice Nedoncelle-- por la que hemos concedido un lugar importante al problema de la percepción del otro. Esta percepción adquiere su estado más auténtico en el amor. El punto de partida de nuestros análisis ha sido pues, el estudio de la reciprocidad amorosa. El otro no quiere decir, ni mucho menos, no-yo, sino voluntad de -- promoción mutua del yo, y al mismo tiempo transparencia del uno para -- el otro. La percepción de objetos pertenecientes a la naturaleza exterior lleva consigo un no-yo; pero en la percepción transubjetiva, o interpersonal no se dirige uno o sí mismo a al otro como a objetos, sino

que ello equivale a una coincidencia de sujetos, una doble inmanencia, donde el yo no es absorbido por el tú sino que se le puede percibir y= notar siempre que nosotros asimos al tú en su alteridad en el momento= en que no nos apegamos más a nosotros en nuestra particularidad. Cuando nosotros nos vaciamos de nuestra suficiencia, es decir, cuando re - nunciamos a nuestros límites y a nuestra separación, encontramos sin - haberla buscado, nuestra liberación y nuestra subjetividad absolutos" (35). Con este texto fundamental para entender el personalismo como co munió n de conciencias entramos ya en una dimensión metafísica y fenome nológica del mismo, dejando ya la pura descripción.

METAFISICA Y FENOMENOLOGIA COMO METODO Y JUSTIFICACION

Describir el personalismo no es justificarle, nos ha dicho Nedoncelle. Veamos ahora, pues, cómo se produce la justificación metodológica de - esta filosofía que hemos llamado personalismo y que tiene como hecho - primitivo y diferenciador la reciprocidad de conciencias. Descripción= superficial, justificación metodológico y desarrollo sistemático, esos serán los tres momentos de nuestra investigación, que se articulan, -- crecen y se amplían sucesivamente como los tiempos y períodos de una - sinfonía. Sólo al final esperamos que el lector comprenda las razones= de nuestro esfuerzo y opción.

El personalismo que coe dentro de la filosofía concreta del espíritu - que hemos señalado en la introducción, tiene su punto de partida en una intuición radical de la experiencia concreta también. Sin embargo, no= se queda en ella sino que la remanta y trasciende. Esto sucede en los

dos personalismos que se distinguen en Nedoncelle: el personalismo del "cogito" y el de la intersubjetividad.

El problema creemos que consiste en cómo demostrar que el personalismo partiendo de un dato de experiencia (el "cogito" por una parte y la intersubjetividad por otra) pueda remontarse hasta una metafísica y fenomenología de la persona. Ello se consigue, según creemos, aplicando un determinado método a una determinada experiencia. Lo resultante no es ni sólo método ni sólo contenido de experiencia, sino algo más transcendente que las partes.

"La percepción de este hecho primitivo tiene luego un aspecto metafísico. Es necesario, sin duda, distinguir la fenomenología y la filosofía de un problema, pero llega un momento en que la fenomenología coincide con la filosofía, y será entonces cuando la descripción fenomenológica del espíritu estará filosofando. Ahora bien, la coincidencia nos parece fatal no solamente como lo demuestra el caso de Descartes, cuando trata del "cogito" sino también en la intencionalidad que une el "cogito" al "otro"; ella (la intencionalidad) lo es no sólo a título de acontecimiento, sino según la misma inteligibilidad, pues un pensamiento no puede ser reconocido como pensamiento sin una confesión" (36). - Estamos en el corazón del método personalista allí donde se asumen ciertos elementos de la fenomenología de Husserl. Pero igualmente allí donde se diferencia profundamente de ella porque la supera. Para Husserl, según parece indicar Nedoncelle, la intersubjetividad ^{es} como consecuencia de la objetividad. Es decir, primero es la objetividad y ésta causa la intersubjetividad y ésta está al servicio de ella. Es decir, en la fenomenología de Husserl, todo es objeto y el otro no viene

alcanzado sino como un objeto; no hay comunicación fenomenológica en -
tre o de sujeto a sujeto (reciprocidad personalista o interpersonal de
Nedoncelle) sino solo sujeto a objeto. Lo otro no tendría sentido por-
que todo sujeto tiene un objeto y ¿quién sería el objeto del sujeto se-
gundo? Por tanto, para Husserl el otro sujeto o el otro como sujeto o
el intersujeto no existe. Sólo existe como objeto de sujeto. El diálo-
go del conocer sólo es y se da entre sujeto-objeto, no entre sujeto-su-
jeto en reciprocidad de procesos. El otro-sujeto sólo tiene posibilida-
des de ser conocido en cuanto se constituye en objeto, mientras que pa-
ra el personalismo de Nedoncelle, el otro como sujeto viene descubier-
to simultáneamente en virtud de la reciprocidad intersubjetiva. Tam-
bién el tú transcendental para la fenomenología de Husserl sólo es co-
nocido en cuanto se somete a los procedimientos de mecanismos objeti-
vantes, lógicos y epistemológicos. Esto no quiere decir que en el per-
sonalismo entienda sus afirmaciones metafísicas como en el existencia-
lismo, es decir, sacadas directamente de los horizontes de la existen-
cia y experiencia concreta, sin reflexión. El personalismo, o la meta-
física personalista es existencial, experiencia, pero también, mediante
la reflexión y análisis fenomenológico, es transcendencia y causalidad
intersubjetiva que es la propia del personalismo y que no se identifi-
ca como veremos, con la causalidad objetiva de otras posiciones filosó-
ficas conocidas. Por eso es por lo que el método de Nedoncelle si se
acepta que es fenomenológico, parece estar más cerca de Scheler o de --
Merleau Ponty que del fundador Husserl. Esto quedó indicado en la pri-
mera parte.

Ni siquiera va a ser suficiente aplicar el procedimiento analógico para

conocer al otro. El personalismo defiende que el otro es conocido directamente en mí, además de por mí. Esto vendrá metafísicamente demostrado más adelante cuando entremos en la ontología de la persona.

A parte todo esto, cuando decimos que el personalismo es una fenomenología transcendental aludimos a que la noción de persona lleva ya dentro de sí, en su desarrollo, las nociones transcendentales del tú, -- del otro, de la reciprocidad y alteridad. No hay concepción monádica y atómica de la persona, sino que donde hay un yo por el mismo hecho de haber mi yo, sin esperar a otras deducciones, tiene que haber un tú -- que está contenido fenomenológicamente en el yo, aunque no como lo está el objeto en el sujeto sino sencillamente, como está contenido una conciencia tuya en una conciencia yo.

Esta es la grandeza y la miseria de la persona, de la antropología. El hombre como experiencia no es nada, está aquí abajo, es muy reducido y muy concreto. Pero detrás de esa experiencia intramundana hay un mundo a su vez, de responsabilidades, proyecciones, dignidad y posibilidades de ser. La existencia del hombre no puede ser valorada por las dimensiones de su pertinencia al orden de lo experimental. Sus grandes posibilidades radican en su condición de persona con la cual se introduce en un mundo nuevo de experiencias y de connotaciones de conciencia que le desbordan y le descubren otra dimensión de su existencia alcanzable solo por la conciencia, no por la coexistencia con las cosas. Por tanto, la persona en sí misma y por sí misma es esa realidad o espacio metafísico que realiza constantemente el tránsito del hombre de la existencia contingente a la transcendencia. La metafísica en el personalismo es por sí misma transcendental porque se aplica a la persona. La --

persona, al ser consustancial al espíritu y a la conciencia transforma la fenomenología en metafísica trascendente (37). Es decir, Nedonce - lle cree oportuno afirmar que de la consustancialidad del "cogito" se debe y se puede pasar a la fenomenología del espíritu y de esta a la - metafísica de la persona o del personalismo. Y es aquí donde se alcanza el punto neurálgico de la metafísica de la persona. Es decir, la -- persona no puede estar aislada, sola. Cuando en la parte o capítulo si guiente emprendamos la labor de una metafísica personalista y una regu lación ontológica de la persona buscaremos este centro: que el ser de la persona es una relación y apertura y que no puede existir si no es en reciprocidad. Por tanto en la noción misma de persona ya subyace un mínimo pluripersonal que serán, al menos dos personas, un yo y un tú. Por eso mismo, a la conclusión que queremos llegar es que la persona - es una transcendencia original y radical en sí misma. La tarea siguien te será continuar y desarrollar esta transcendencia implícita que es - la persona y hacerla llegar hasta sus conclusiones: los otros, el Otro, el Absoluto, la comunidad, el nosotros, lo impersonal, etc. Ello será nuestro objetivo a partir del capítulo siguiente. Veremos cómo la per sona es algo más que la persona. De ahí se puede acceder a la construc ción de la antropología dialéctica que propugnamos, puesto que esta me tafísica de la "persona más que la persona" nos remite también a un -- "hombre más allá del hombre" o sea un hombre para la transcendencia en el absoluto de sí mismo y para sí mismo aunque sea fuera de sí mismo, en un sentido experimental, no en sentido metafísico. Porque desde que la persona existe ya nada hay fuera de ella sino que todo viene alcanzando por ella y desde ella lo que significa que existe algo no-ella.

Con estas reflexiones nos estamos aproximando a una idea muy aceptada por el personalismo de nuestros días, y no sólo por Nedoncelle: las relaciones entre el orden personal y el orden ontológico (38). Efectivamente aunque la relación ser-persona, metafísica-personalismo parezca una pregunta de interés reducido al ámbito de la especialidad filosófica, es, sin embargo, una pregunta que está afectando a toda la civilización actual: las relaciones entre el orden del ser (o del saber objetivo, como hemos estudiado en la primera mitad de este capítulo) y el orden del lenguaje y convicciones personales. Tenemos la sensación de que el enfrentamiento entre el ser y el pensar personal es brutal. Son dos órdenes que no se corresponden ni se responsabilizan. La cultura de hoy es una cultura de convencionalismos socio-políticos y hasta éticos. Se busca no decir o hacer "lo que es"; no estamos en un mundo de imperativos del ser, sino de las formas adictas al resultado previamente convenido. Hay una ruptura entre lo que es y lo que se piensa y se dice y se difunde y se obliga a pensar y a decir y a difundir. La persona aparece a la deriva y no parece ella inspirar un orden de seguridad y consistencia donde puedan entenderse y reconciliarse todas las culturas, los lenguajes, las categorías. Si el lenguaje no parte de la persona y conduce a ella todo es manipulación de las categorías. Por ello necesitamos esclarecer el paso sucesivo del ser a la persona y de la persona a la ética, al lenguaje, a lo religioso, a lo político, etc. Pero siempre aceptando la persona como fundadora de una ontología y de una base fija de partida para la civilización.

Volviendo al hilo conductor de nuestro problema, la fenomenología y la metafísica como método en el personalismo de Nedoncelle hay que decir que, aunque no sean equivalentes, ellas van unidas, porque toda fenome

nología es filosofía, aunque no toda fenomenología sea metafísica. A pesar de ello, el personalismo quiere ser metafísica integral de la persona lo cual supone ser algo más que fenomenología, aunque también tenga que ser fenomenología. "Algunos dicen que una metafísica general precede a la filosofía de la persona y que a partir de estos resultados obtenidos por una y otra se intenta, por fin, llegar a la naturaleza del amor. Pero el orden que yo he seguido es inverso a éste: es mucho más inductivo que deductivo; supone un va y viene e incluso una ósmosis entre la fenomenología y la metafísica. Dificultad parecida puede oponerse a todos los fenomenólogos con pretensiones filosóficas, -- por cuanto no habría paso de la fenomenología a la metafísica. Siendo parcial la experiencia humana es deformante y parcial. No hay experiencia metafísica. La fenomenología y la metafísica pueden, en realidad, tener una región de inflexión" (39). Así nos situamos ante la dificultad que afectaría al personalismo como metafísica: se le negaría el derecho a, partiendo de una experiencia humana concreto (la intersubjetividad) montar una metafísica sobre ella, puesto que toda experiencia humana, como tal, es parcial y deformante. Pero esta dificultad afectaría a toda la filosofía transcendental. Por ello, la legitimación metafísica de un hecho de experiencia corresponde a la fenomenología. Ahora bien, la intersubjetividad no es una experiencia como otra cualquiera. Ella va unida a mi propio ser. Ella es una experiencia implícita -- en la experiencia de mí mismo por lo que se puede decir que es la misma experiencia por la que yo me siento a mí mismo.

La experiencia del otro se produce en el interior mismo de mi experiencia como persona. La experiencia del otro es inmanente a mí mismo y deberá, por consiguiente, disponer de un estatuto especial. No podrá ser

juzgada como otras experiencias que tendrán lugar, o sea que tendrán su segundo punto de apoyo fuera del circuito de la introexperiencia. La experiencia metafísica a la que estamos aludiendo comprende en mí mismo golpe y recorrido de mí a mí mismo, de mí a los otros y de los otros al Otro, es decir, a Dios. Y esto sin necesidad de reflexión y deducción. Es decir entre el acto por el que me experimento a mí existiendo como persona y por el que percibo a los otros y al Otro, no hay distancia metafísica alguna en cuanto experiencia personalizadora de la conciencia.

La razón de todo esto, dirá una y otra vez Nedoncelle es porque "se -- parte del hecho inicial que es la pluralidad de los espíritus en el es píritu" (40). Con ello tocamos el punto fundamental de la metafísica personalista que desarrollaremos largamente. Pero aquí basta con remitir al lector a este "hecho inicial" y desencadenante del personalismo por el cual, como quedó tratado arriba en el capítulo anterior, todo -- saber, todo conocer de la conciencia se desarrolla desde el comienzo, en un nivel intersubjetivo, interpersonal por lo cual el acto de conocer más puro se convierte en un acto de fe intuitivo por lo cual yo -- acepto al otro en mí espíritu y al aceptarme a mí acepto la existencia de los demás conmigo. Y esto se acepta, no se "deduce". Se acepta en -- virtud de la condición personal del Logos y de la conciencia.

Todas estas reflexiones están al servicio de la idea que queremos re saltar: el gran talante fenomenológico, y más todavía, metafísico de -- que está dotado el método personalista de nuestro autor. Su significación vendrá comprendida más adelante cuando hayamos desarrollado todas sus manifestaciones.

Por consiguiente, a la intuición y a la reflexión de conciencia le es esencial la intersubjetividad y sobre esta viene fundada la metafísica transcendental del personalismo de la reciprocidad.

Porque la presencia de "lo otro" en la conciencia se extiende a todos los niveles al otro en sentido objetivo-impersonal lógico y ontológico. Al otro en sentido de alteridad, es decir, otro como yo; porque el concepto de otro no es equivalente al no-yo. El otro adquiere la forma de no-yo; la forma de otro-yo, y la forma de un tú en mí que nos unifica a todos los yos existentes.

Entonces, la intersubjetividad como hecho radical se entiende en esas dos últimas formas. La presencia de otros yos, otros sujetos en mí y - sobre todo el Sujeto por excelencia del que participamos todos los que somos sujetos.

Como quedó apuntado, la fenomenología y la intencionalidad de Husserl desarrollan a lo más, esa presencia objetiva de lo no-yo, de las cosas, de la realidad objetiva en la conciencia. Pero no han extendido - la fenomenología a las exigencias que plantea la alteridad propiamente dicha, es decir, la presencia de otros, espíritus en el espíritu, de otras conciencias en la conciencia, de otros sujetos en el sujeto; de otras personas en la persona. ¿Podrá aplicarse a la presencia de otras personas en la conciencia personal lo que la fenomenología aplica y explica de los contenidos reales (como diferencia de los personales) en la conciencia subjetiva. Este es el problema que funda una metafísica transcendental en el personalismo.

De este modo la filosofía personalista, o la reflexión se expresa de -

otras formas a la filosofía lógica. Al ser un proceso interpersonal es una interrogación, una opción, una libertad y una dialéctica o diálogo con el otro. Dialéctica significa diálogo compartido. El mismo ser es compartido porque el otro está en el interior mismo de mí ser personal. Por tanto la filosofía no se va a construir aquí a base de negación, - crítica, etc., sino a base de cooperación entre los distintos sujetos= que intervienen en el ser de la conciencia. De ahí que no sólo la duda, sino también la fe y la probabilidad serán fuentes de conocimiento como puedan ser los procesos lógicos. No olvidemos que la filosofía no es - ya el paraíso de los ingenieros lógicos sino el desarrollo de la ontología de la persona. Es la presencia del otro en mí conciencia la que inaugura y provoca este proceso del conocer como labor intersubjetiva= en un sentido histórico (los sistemas filosóficos) y en un sentido doctrinal y metafísico: el personalismo o la antropología del conocer.

Al conocimiento no se llega por la duda de algo, o por la negación de algo, sino por la interrogación y la búsqueda de otros sujetos además= del mío, como el mío; lo conocido y lo desconocido adquiere forma personal en nosotros y fuera de nosotros.

En todo caso podríamos decir que la $\pi\pi\sigma\chi\mu$ de Husserl es interpersonal. Se puede dudar o esperar o suspender el juicio en relación con la existencia de alguien en mí que me capacita a entregarme a él en la libertad de la reflexión, tal como quedó dicho en el capítulo anterior - cuando hablamos del sentido personal e intersubjetivo de toda actividad filosófica. Con ello no se niega la objetividad sino que ella consiste en una comunión de los espíritus entre sí que participan como tales en la intercomprensión recíproca.

La objetividad no habría que buscarla por vía de generalidad, de universalidad, sino por vía de intersubjetividad, lo cual no excluye la unidad de referencia en torno a la cual se produce la comunión.

En definitiva la objetividad estriba en la comunión y comunicación que el yo, los demás, los otros y Dios tenemos en torno a la conciencia común. Esta comunión de los espíritus que están presentes en mi espíritu sólo tiene lugar mediante el amor. Por ello el amor aparece como lo más objetivo en esta metafísica del sujeto que es el personalismo.

Resumiendo todo este capítulo decimos que, como todo pensador de relieve en la historia de la filosofía Nedoncelle ha tenido una intuición inicial que llamamos con sus palabras, hecho inicial primitivo o momento privilegiado (41) de la experiencia filosófica. Es una intuición radical y no por ello menos consciente la que se encuentra en el origen del personalismo como construcción filosófica. Ella necesita de un desarrollo metódico. Y ese método parece ser la fenomenología que desemboca en una metafísica. Porque "el análisis de la intersubjetividad se une una doctrina del ser en tanto que relación primordial de los seres ... Puesto que en otro tiempo yo había rechazado todas las ontologías y había propuesto otra por mi parte. Ella no tiene por finalidad determinar a priori las posibilidades de la existencia, sino extraer un aspecto metafísico de la realidad a la que yo aplico mi examen sin renegar de lo que haya sido la primera orientación de mi personalismo. Si se dice que esta última es como una segunda filosofía hay que convenir en que ella es una adición y una tentativa de profundizar en ella, pero no una conversión" (42). Por consiguiente, a la hora de pesar la densidad metodológica del personalismo como análisis metafísico de las

posibilidades de la realidad y experiencia interpersonal no tiene porqué preocuparnos su homologación con otras filosofías o metodologías - existentes sino que es suficiente saber que esta contemplación y explicación de la experiencia personal crea en sí misma y por sí misma una ontología propia, pero ontología. El mismo Nedoncelle defiende la falta de identificación y mutua comunicación de todas las filosofías entre sí que hasta ahora se llaman filosofías transcendentales. Cada una es distinta a la anterior (43). Por esto quizá, un estudioso de este problema, preocupado como nosotros de dar un nombre o un itinerario al método personalista de Nedoncelle lo ha llamado meta-fenomenología (44). Lo importante es que la ontología derivada de la intuición radical y privilegiada de la intersubjetividad como hecho primitivo, sea coherente consigo mismo. Por el mismo pensamiento de Nedoncelle sabemos que la grandeza de un autor o de un genio no consiste tanto en su aportación material de conceptos nuevos e inéditos a la historia de la filosofía o de la conciencia humana o de su lenguaje particular, sino porque sabe seleccionar los conceptos escondidos, pero existentes, en el curso y en el fondo de una concepción tradicional de larga duración. La novedad la originalidad y atracción de un sistema, en este caso el personalista, no se mide sino por su fuerza, ímpetu y convicción con que presenta la coherencia de sus elementos entre sí. Esto es ser personalista: confesar que la dialéctica y negación o enfrentamiento entre los sistemas no conduce a nada positivo que no se pueda obtener por el diálogo y la colaboración de los espíritus entre sí y de los sistemas pasados.

Solo así el personalismo como teoría hace un acto de acuerdo con esa teoría: la intersubjetividad en el diálogo doctrinal. El mismo tiene -

que comenzar por practicar la teoría que predica. El impersonalismo del personalismo es algo contradictorio en sí mismo. Cuando un autor dice que la objetividad y la verdad es algo impersonal ya está haciendo un acto personal, ya es personalista. (45)

Solo de esta manera el personalismo no se come a sí mismo y al contrario se ofrece y justifica como una visión coherente, metodológica de la persona que alude no a una acomodación de su filosofía a otros sistemas sino a racionalizar mediante principios apoyados en el ser, y -- por consiguiente en la metafísica sus afirmaciones sobre la conciencia personal. Lo cual no significa que no exista objetividad pues, como ya nos ha dicho el autor, "¿qué es la objetividad sino la concentración interior de nosotros mismos delante de lo que conocemos? Las ideas teóricas son tanto más puras cuanto que el yo y el tú biográficos se ocultan enteramente. No hay en ellas una emanación o trasposición del individuo concreto sino el término de una intencionalidad que tiende a desprenderse de la intencionalidad misma y se une a otros términos animados de una análoga dirección. La objetividad es el en-sí asintático de un mundo independiente que constituyen los objetos en su relación recíproca" (46). Así pues, el personalismo no suprime la objetividad sino que la construye. Por ello es una metafísica del mundo real y sobre todo del mundo personal e interpersonal. A esta tarea nos vamos a dedicar ya desde este momento. Todo concurrirá a poner de relieve esta cosmovisión desde la personas, es decir, teniendo a la persona como su fundamento óntico.

NOTAS

- (1).-Consc. et Logos, intr. pp. 7-8; véase también MOUNIER, E: Le personnalisme, pág. 17: "Puesto que la persona no es un objeto que se separa y analiza sino un centro de reorientación del universo objetivo, podemos todavía dirigir el análisis en derredor del universo por ella edificado, a fin de iluminar sus estructuras bajo diversos planos de los que jamás deberá olvidarse que no son sino incidencias distintas sobre una misma realidad. Cada hombre consigue su verdad unido a los otros".
- (2).-Vers une philos. II, 1, pág. 101. Decia ya Fichte: "Die philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen": FICHTE, J: Über die Würde des Menschen, en "Werke. Gesamtausgabe, I, 2" herausg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart 1965, pág. 87.
- (3).-Consc. et Logos, I, pág. 34; véase BLANCHE, R: Introduction a la logique contemporaine, Paris 1957; MENNE, A: Introducción a la lógica. Prol. trad. e intr. de L.E. Palacios, Gredos Madrid 19 DE ALEJANDRO, J.M: La lógica y el hombre, B.A.C. Madrid 19
- (4).-Véase Consc. et Logos, I, pág. 35: "La vérité subjective est une sincérité du savoir; elle est objective quand elle a un contenu; et son premier contenu est celui qu'elle tire d'une réflexion sur elle-même"; Consc. et Logos, I, pág. 32: "L'objectivité, n'est-ce pas le retrait de nous-même devant ce que nous connaissons? Les idées théoriques sont d'autant plus pures que le moi et le toi biographiques s'effacent entièrement. Il n'y a en elles aucune émanation ni transposition d'un individu concret; mais le terme d'une intentionnalité qui tend à se dégager de l'intentionnalité même et qui se combine à d'autres animés d'un dérive analogue. L'objectivité est l'en soi asymptotique du monde indépendant que constituent les objets en relation réciproque"; Person. hum. et nat. intr.: "L'objectivité que dégage le sujet lui fait retour et devient médiatrice de son achèvement"
- (5).-Intersubj. et ontol. IV, 21a, 13 pág. 295; véase Consc. et Logos, I pág. 37: "Dès lors, toutes les idées, en dépit des apparences, peuvent traduire en leur structure l'être personnel".
- (6).-Reciproc. des consc. III, 3, II (237) pág. 274.
- (7).-Reciproc. des consc. III, 1, I (187) pág. 224; véase también Ibid III, 1, I (180) pág. 217: "Le vrai n'est qu'un aspect du beau; celui qui concerne les relations interpersonnelles. Il s'agit sans doute d'encercler la réalité personnelle dans la recherche du vrai: toutes les sciences morales essaient de cerner et de décrire l'originalité humaine".

- 8).-Consc. et Logos,II,pág. 174.
- 9).-Consc. et Logos,I,pág. 40.Y continua nuestro autor:"Les réalités objectives sont subordonnées aux réalités personnelles. Mais la personne qui,sous une forme ou sous une autre,ne passe pas par l'école de l'objectivité,est intolérable et écoeurante": Ibid. pág. 40;véase el estudio de CHISHOLM,R: Person and object A metaphysical study,London 1976.
- (10).- Explor. person. I,pág. 121.
- (11).- Reciproc. des consc. III,2,III (222) pág. 258.
- (12).- Vers une philos. concl. pp. 258-259.
- (13).- Consc. et Logos,I,pág. 127.
- (14).- Vers une philos. concl. pp. 262-263;y un poco más adelante escribe:"Mais il est impossible de s'en tenir,en dehors de l'impersonnel,aux seules normes de l'impersonnel.Aux connexions conditionnelles dont la logistique fait l'inventaire grâce à ce qu'on pourrait appeler l'imagination de l'entendement objectif,s'ajoute une série de convenances et d'estimations d'un autre type:normes intérieures à l'individu même et à ses actes affinités qui rassemblent ou dissipent les traits d'un caractère,enchaînements d'une histoire ou d'un groupe,- bref,toute cette logique du développement concret dont l'une des pièces principales est la convergence des probabilités.Une logique est toujours formelle;mais la logique telle qu'on l'entend d'ordinaire ne serait pour l'expérience humaine qu'une science des formes pauvres on déplacées":Ibid. pp. 263-264.
- (15).- Reciproc. des consc. II,1,I (180) pag. 217:"Et la philosophie prend plus directement pour but de dominer la science,de réunir dans une idee d'ensemble la personne et la nature.C'est cependant sous un vetement objectif,judiciel,et non intuitif qui se presente le vrai.il est a la troisieme personne".
- (16).- Consc. et Logos,intr. pag. 10.
- (17).- Explor. person. intr. pag. 21.
- 18).- Reciproc. des consc. I,3,II (80) pág. 110.Esto no significa que Dios sea el resultado de una conciencia personal-empirica poniendo en peligro o en duda la dimension transcendente de la conciencia religiosa o de lo divino.Para Nedoncelle el personalismo religioso es un punto de partida,no una conclusion.Vease Consc. et Logos,I,pág. 118.
- 19).- vers une philos. concl. pp. 259-260.

- (20).- Vers une philos. concl. pag. 235: "Le terme personnalisme désigne toute doctrine qui attribue aux personnes une place importante dans la réalité, ou, a fortiori, qui les tient pour la seule réalité. En un sens plus approximatif, le personnalisme consiste à réclamer le respect de la personne humaine dans l'action morale et dans l'organisation de la société"; véase también: Intersubj et ontol. intr. pag. 4: "Des lors, faire de la personne une forme importante et même centrale de la réalité est la conclusion normale de la réflexion"; Ibid. I, 4, 1, pag. 46.
- (21).- Reciproc. des consc. I, 3, I (76) pag. 103.
- (22).- No es extraño encontrar esta acusación dirigida contra el cristianismo en cuanto que es el mejor representante del humanismo y del teísmo en la historia, en la cultura de occidente. Para algunos marxistas, el cristianismo sería el culpable y el responsable del antihumanismo porque predica el amor a Dios y el amor al prójimo por él. Es decir, los cristianos no entienden al hombre por el hombre ni aman al hombre en el hombre sino que aman al hombre por Dios o a Dios en el hombre. Ello equivale, según estos autores, a una falta de humanismo, a una ausencia de valoración de la persona en sí y por sí, sin necesidad de acudir a razones transcendentales; véase GONZÁLEZ RUIZ, J.M: El cristianismo no es un humanismo, Ed. Península, Madrid 1966; GARAUDY, R: Peut-on être communiste aujourd'hui?, Paris 1968, pag. 367; KAUTSKI, K: Orígenes y fundamentos del cristianismo, Ed. Sigüeme Salamanca 1974, pp. 164 ss.; FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J: Teología cristiana y dialéctica marxista frente a la figura de Jesús, en "Lumen" 27 (1978) pp. 247-275; FROMM, E: Humanismo socialista (obra en col.) Ed. Paidós, Buenos Aires 1966.
- (23).- Reciproc. des consc. I, 3, I (78) pp. 107-108; véase LOTZ, J.B: Ich-Du-Wir, Fragen um den Menschen, Knecht Verlag, Frankfurt am M. 1968, pp. 187-241; IDEM: Von der Gotteserfahrung im Denken unserer Zeit, en "Stimme der Zeit" 172 (1963) 321-334.
- (24).- Véase SCHELER, M: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesam. Werke, II, Berne 1966, pp. 29-127; HARTMANN, N: Ethik, 3 ed. Berlin 1949; ARANGUREN, J.L: Ética, 2. ed. Revista de Occidente, Madrid 1959.
- (25).- Vers une philos. concl. pag. 265; Consc. et Logos, I, pag. 43.
- (26).- Vers une philos. concl. pag. 266; véase HUNOLD, G.W: Ethik im Baunkreis der Sozialontologie. Eine theol.-moralanthropologische Kritik des Personalismus, Bern-Frankfurt M. 1974.
- (27).- Vers une philos. concl. pag. 264; véase KAINZ, F: Personalistische Aesthetik, Leipzig 1932; LOPEZ QUINTAS, A: Notas sobre la relación de la ética y la estética, en el vol. "Philosophia"

homenaje al Dr. J.I.A.Echevarria, Bosch Ed. Barcelona 1971, pp. 317-324.

- (28).- La comparacion entre la ética, la estética y la religion está en los siguientes lugares: Reciproc. des consc. III, 1, I (178) pp. 215-216; Ibid. III, 1, II (196) pág. 231; Consc. et Logos, I, pág. 118.
- (29).- Consc. et Logos, I, pág. 51; y mas adelante: "Nous venons d'annoncer implicitement quelques unes des exigences du personnalisme en la matière. Mais il faut en préciser d'autres. Bien qu'il y ait une affinité facile entre un idéal de réforme sociale et le personnalisme, celui-ci ne doit pas se fourvoyer et dégénérer dans la révolte et la critique": Ibid. pág. 58; véase Ibid. pág. 61.
- (30).- Vers une philos. concl. 267; véase Consc. et Logos, intr. pág. 8: "Il faut commencer par le remarquer, nous ne pouvons en bonne logique réclamer le respect de la personne humaine dans l'action morale et dans l'organisation de la société sans être d'abord convaincus que la personne est un aspect fondamentale de la réalité"; Ibid. I, pág. 51.
- (31).- Vers une philos. concl. pág. 240.
- (32).- Ibid. pp. 235-236; véase Explor. person. II, pp. 166-174; Intersubj. et ontol. IV, pp. 235-286.
- (33).- Véase Reciproc. des consc. III, 1, I (180) pág. 217: "Le vrai n'est qu'un aspect du beau: celui qui concerne les relations interpersonnelles. Il s'agit sans doute d'encercler la réalité personnelle dans la recherche du vrai: toutes les sciences morales essaient de cerner et de décrire l'originalité humaine".
- (34).- Vers une philos. concl. pág. 235.
- (35).- Reciproc. des consc. concl. pág. 319.
- (36).- Vers une philos. concl. pág. 240.
- (37).- Intersubj. et ontol. intr. pág. 4: "Mais le cogito, comme nous l'avons dit plus haut, révèle une consubstantialité de l'esprit et de la personne et c'est le fait décisif par lequel la phénoménologie débouche dans l'argumentation métaphysique"; véase Person. hum. et nat. I, 1, pág. 1.
- (38).- Dice a este respecto Ricoeur: "Personne et existence se réfèrent d'abord à deux ordres de préoccupation qui ne se recouvrent pas exactement: d'un côté une souci ethico-politique, une intention 'pédagogique' en liasson avec une crise de civilisation; de l'autre

tre une réflexion critique et ontologique en tension avec une tradition philosophique classique": RICOEUR, P: Histoire et vérité, 2 ed. Ed. Seuil, Paris 1964, pag. 163.

- (39).- Person. hum. et nat. I, 6, pag. 16.
- (40).- Consc. et Logos, II, pag. 174.
- (41).- Véase Vers une philos. concl. pag. 240: "La relation du moi au toi entre pour quelque chose d'essentiel dans l'être du moi et l'être du moi est affirmé inévitablement en toute pensée. Cette référence, ou plutôt ce noeud de références, est tel que nous ne pouvons nous en délivrer qu'en parole. Bien plus, la perception de ce fait primitif a aussitôt une portée métaphysique. Il est sans doute nécessaire de distinguer la phénoménologie et la philosophie d'un problème, mais il arrive toujours un moment où la phénoménologie coïncide avec la philosophie"; Consc. et Logos, II, pag. 167.
- (42).- Intersubj. et ontol. intr. pag. 5; véase Explor. person. I, pag. 39: "Toute phénoménologie n'est pas métaphysique; mais toute métaphysique est phénoménologie"; Vers une philos. concl. pag. 24.
- (43).- Véase Consc. et Logos, II, pag. 157: "L'adjonction de l'adjectif 'transcendantal' au substantif 'réflexion' n'aura pas simplifié l'affaire. Dans le royaume de l'esprit, la réflexion transcendante de Kant n'est certainement pas la soeur jumelle de celle de Husserl ni de celle de Max Scheler, pas plus que la méthode réflexive de Lagneau ou de Brunschvicg ne se confond, par exemple, avec celle du R.P. Maréchal, ni celui-ci avec H. Duméry".
- (44).- LITTLE, V.T: The personalism of M. Nedoncelle, en "Philos. Studies" XV (1966) pp. 7-8.
- (45).- Estas ideas las encontrará el lector en Consc. et Logos, I, pag. 34 y 43; Intersubj. et ontol. intr. pag. 2; ellas forman parte de una manera y estilo propio de entender "su" filosofía.
- (46).- Consc. et Logos, I, pag. 32.

C A P I T U L O T E R C E R O

LEGITIMIDAD PERSONALISTA DE LA ONTOLOGIA

LEGITIMIDAD PERSONALISTA DE LA ONTOLOGIA

Nuestro objetivo sigue siendo la búsqueda y delimitación de una metafísica de la persona que sirva como base a una antropología integral. Estos capítulos que hemos estudiado nos han acercado al tema central porque han supuesto un ordenamiento de categorías y una progresiva fijación de las coordenadas personalistas en que nos movemos. Nos han familiarizado, por otra parte, con el método y nos han demostrado que estamos sumergidos en una filosofía cuya dialéctica discursiva es la persona y su ontología. Pero creemos que es necesario otro paso en este acercamiento. Es decir, antes de llegar a definir la legitimidad ontológica de la persona nuestro autor contempla y desarrolla otro problema: la legitimación personalista de la ontología. En el prólogo a su libro "Intersubj. et ontol." nos ha dicho Nedoncelle que él rechaza ciertas ontologías, pero precisamente por esto, él se compromete a construir una ontología personalista ¿Cuál es esa? He aquí claramente fijado el objeto de este capítulo.

INSUFICIENCIA DE LA METAFISICA

Igual que veíamos un rechazo de la lógica planteada en términos matemáticos como si la objetividad fuera un tablero para combinar los conceptos y el filósofo fuera un ingeniero, así ahora se produce una crítica del personalismo hacia los términos e intenciones en que se desarrolla la metafísica clásica. Ahora no haremos más que aludir los lugares y las reflexiones donde se plantea esta necesidad de un cambio en las categorías y en el vocabulario metafísico. Luego desarrollaremos ya la metafísica propia del personalismo, para que la crítica de la metafísica

ca impersonal sea, a su vez, una metafísica personalista. Lo contrario sería poco honrado. Como decimos, antes de aplicar una ontología a la persona, existe una posición clara y contundente en Nedoncelle sobre lo que no tiene que ser una metafísica vista en relación con el personalismo. Porque "la metafísica más ardua no es posible ni es lícito -- con exactitud sino en la medida en que ella acaba en un desarrollo personal" (1). En virtud de estas convicciones es por lo que hemos reclamado, en la primera parte, la necesidad de una antropología metafísica. Ello no es exigencia solamente de la antropología, para que no quede -- en simple sicología, sino también exigencia y dignificación de la metafísica para que no caiga en el vacío de la abstracción. Así pues, la metafísica tiene que ocuparse del hombre (antropología) y el hombre deberá ser analizado a la luz del discurso fundamental y del lenguaje válido para toda experiencia y percepción subjetiva. Esto significa que al hombre hay que entenderle y explicarle en función del absoluto. La metafísica es el enfrentamiento con el absoluto. Y la antropología es el desafío que ese absoluto dirige a la existencia humana y personal. Por ello mismo la antropología no puede ser solamente una explicación de la experiencia del hombre en sí y por sí, sino su incorporación, implicación y connotación a la luz del absoluto personal que es Dios y -- que funda así, una visión religiosa del hombre y de su existencia en el mundo. Ahora se comprende quizá por qué hemos optado por construir nuestra antropología dialéctica comenzando por su legitimación ontológica pero conduciéndola y llevándola a sus conclusiones religiosas y -- morales. La antropología se siente, pues, así completada en esos tres tiempos.

El primer punto sobre el que parece recaer la denuncia sobre la metafísica clásica como primer paso para una nueva forma del quehacer fundamental, es la generalidad del ser. Es decir, el ser no puede venir entendido como lo generalizador o lo más imprecisado o indefinido. Ya hemos aludido a este problema más arriba, cuando describimos la primera etapa de la filosofía de Nedoncelle caracterizada por un voluntarismo idealista. Allí pusimos de relieve la necesidad de una metafísica de lo concreto y de lo inter-ontológico. La metafísica no era la reflexión sobre el ser solo (que no existe) sino sobre la relación mutua de los distintos seres.

Igualmente aquí se reafirma que el ser tiene que ser algo delimitado e individualizado por la existencia histórica y por la conciencia como principio de realidad y de objetividad del que ya hemos hablado también. "Ser en general, dice nuestro autor, significando todo no significa nada... La imprecisión del ser continúa contaminando los discursos sobre el ser" (2). Así pues, la práctica de la metafísica peligra de convertirse en algo abstracto y sin sentido y con ello se indica la necesidad de una ontología más comprometida con la realidad de los seres, de tal manera que no existiría la metafísica sino las distintas metafísicas correspondientes a los distintos seres. Y si existe una metafísica en función singular ella sería la encargada de fundar y justificar la relación de los distintos seres entre sí. Así pues, la metafísica es la ciencia del ser como relación de las distintas posiciones ontológicas existentes en el mundo. Esto será ya una constante en el personalismo: "el ser es la relación primordial de los entes" (3). A esta noción hay que estar muy atentos porque la ontología de la perso-

no comenzará por esta noción del ser como relación de los seres.

Nedoncelle exige una conversión en la metafísica (4) la cual no va a consistir en una simple variación del lenguaje, sino que tiene que ser una profunda revolución en la experiencia metafísica misma, para que esa terminología no sea vana, es decir, vacía sino realista. Y para -- que haya experiencia del ser hace falta un encuentro real entre los se res, una reciprocidad e intersubjetividad por la que me percibo unido, relacionado, originado o diferenciado con los demás. La metafísica es= así un proceso interpersonal. Y la experiencia metafísica exige por lo menos el encuentro de dos seres. Y el primer interlocutor del ser participado, es el ser absoluto. Así es como se concluye con lógica que -- la metafísica que comienza por ser una experiencia del ser-en-los seres llega a ser una experiencia también del absoluto como fundamento de las relaciones interoríficas, intersubjetivas, interpersonales.

Con esto se pretende incorporar la metafísica a la construcción de un= hombre y de una humanidad en convivencia, en respeto, en diálogo y reciprocidad. En definitiva el lenguaje metafísico tiene que ser también antropológico en el sentido de que él nos explica y nos funda la razón de la relación entre los hombres, explicando la existencia como apertu ra, diálogo, respeto y reciprocidad entre las distintas formas de participación en ella. La metafísica se convierte en un diálogo de los se res en su origen y proyecto inicial. La metafísica es un humanismo. De lo contrario no tiene sentido ya una reflexión sapiencia^a sobre el ser. Es cierto, como decíamos al principio de nuestro trabajo, que la antro pología tenía que ser metafísica; pero es igualmente cierto que en los niveles de desaliento existentes en la tarea fundamental de la filoso-

ffia de hoy esté el darle una razón humanística y antropológico, a esta reflexión sobre el ser y su participación.

En definitiva todas las ciencias tienen esta vocación personalista; -- construir el mundo de la persona donde se desarrollen sus condiciones= de vida, eliminando los peligros procedentes de centros agresivos.

El personalismo llama una vez más la atención sobre las nociones de universalidad, concreto, general, abstracto, particular, etc. En la lógica personalista lo universal es, al mismo tiempo, lo más concreto, real y personal porque es lo que se encuentra en el fondo de cada experiencia. Igualmente lo real-existencial no se identifica con lo particular o individual de una experiencia sino con lo más general que hay en una conciencia o experiencia particular. Lo más universal y a la vez más - concreto y real de nuestra experiencia es la persona. Por ello la metafísica que ha luchado siempre entre la fidelidad a lo universal-fundamental (abstracto-ideal) y lo real concreto-sustancial, no tiene por - qué tener miedo a este planteamiento personalista como si ello fuese - equivalente a individual y concreto, poniendo en peligro la validez y= absolutez de su vocabulario. Por eso precisamente creemos que la persona encierra en sí las exigencias de una metafísica actual.

Aquí es donde comienza la lucha por una filosofía o una metafísica más personal donde se realice la terminación de una "metafísica de evasión" antropológico, una esencia que esté lejos de la realidad diaria y humana, una filosofía que no sirva a la vida (5) y sobre todo a la convi-vencia y edificación de la persona que es lo más cercano a la esencia= y a la experiencia. Tampoco nos serviría una metafísica que por salir=

de su abstracción se acercase tanto a la vida y a lo experimental que viniera oprimada por ello y salpicada por ella, pareciendo en su falta de validez sustantiva.

Fenomenología como descripción de la realidad no bastaría. A ello habría que añadir una metafísica, es decir, una reflexión estable. Y al contrario, una metafísica que no estuviese al servicio de la persona y sus relaciones, tampoco serviría. Por ello, hemos defendido más arriba que el personalismo es, simultáneamente, fenomenología que termina en metafísica. No se pueden separar las dos instancias.

Otro punto donde se repudia la metafísica que no sirve para el personalismo, es en su aspecto estático y artificial a la vez. Va unido a lo anterior. Es decir, en la medida que la metafísica se aleja de lo real (y lo único real es la persona) y se refugia en lo abstracto, se convierte en un paraíso de la imaginación y en colección de entes abstractos y artificiales. Esta es la gran renovación de la filosofía francesa a la que aludíamos antes y de la que participa Nedoncelle a través de su lectura de Bergson. El puso de relieve la concepción teleológica, dinámica de la realidad. La metafísica (ya quedó sugerido en el capítulo que estudiaba el voluntarismo) es acción real y acción sobre lo real, y el estudio de la realidad como acción y de la acción de lo real. Esta es la nueva filosofía de la subjetividad francesa que se aporta del "cogito" tradicional cartesiano. El personalismo de Nedoncelle completará esto diciendo que el ser concreto es acción y que el ser más concreto es la conciencia personal. Por consiguiente la acción más concreta y personal es el amor. De ahí que el personalismo llegara

a la metafísica de la persona mediante la metafísica de la caridad. No interesa una filosofía de la persona como composición fija y artificial sino una metafísica de la acción concreta y modificadora de la persona sobre el mundo. Eso será la ética como fenomenología de la persona. Pero, a su vez, esa ética se prolonga en metafísica de la conciencia personal. Así vemos reunidos constantemente los dos aspectos del personalismo: fenomenología descriptiva de la persona, en este caso a través de la experiencia del amor, y metafísica activa de la conciencia. La metafísica no tiene por qué paralizar la realidad e inmobilizarla para comprenderla sino más bien estudiar su movimiento teleológico sabiendo a dónde lleva y qué exigencias comporta para la persona esta relación de los seres en influencia, diálogo y movimiento. Teniendo en cuenta que el ser como acción y la acción de los seres va dirigiéndose a establecer un diálogo, una interrelación personal y recíproca entre ellos, con la que participan en una metafísica de la comunión y comunicación de todos los seres entre sí, mucho más, de todas las ciencias.

La alternativa, pues, es clara: ¿cómo cumplir simultáneamente, las exigencias de la ontología y de la persona? ¿cómo puede ser renovada la imagen de la metafísica histórica con esta nueva categoría que representa lo más fundamental de la existencia y de la experiencia humana? Vemos, pues, cómo este acceso de la antropología a la metafísica supone un enriquecimiento y orientación para la misma metafísica. Son las exigencias del diálogo interdisciplinar.

Es cierto que la metafísica, al buscar reflexionar sobre la ancha base del ser en general quiere servir con su lenguaje a todos los seres par

ticulares. Pero demasiadas veces ese ser era algo exterior y mecánico a la experiencia misma de las personas. "En tanto que soy personalista, yo me he rebelado contra una ontología general que no solamente parecía incapaz de tolerar las ontologías regionales, sino que sería igualmente incapaz de soportar el "cogito" o el "cogitamus" y les arrojaría fuese como fuese, en la descripción fenomenológica, o en la psicología" (6). Tampoco es cuestión de fragmentar la metafísica y quedarse sólo en una descripción particular sin llegar a las preguntas de fondo que interesan al absoluto. Frente a este rechazo de la metafísica de evasión se trata ahora de construir una ontología integral, personalista, y -- que sea verdaderamente un diálogo sobre el absoluto. Esta es la tarea que nos proponemos en este capítulo.

Esta metafísica viene definida como "un esfuerzo por obtener una percepción del absoluto y por analizar su contenido. Ella implica la determinación visual de las condiciones objetivas y subjetivas de todas las cosas" (7). Esta vinculación de la metafísica al absoluto no puede ser mítica, antes bien, vendrá reforzada por el personalismo pues también partiendo de la persona (y no sólo del ser general) se puede determinar y llegar a una condición subjetiva de lo real y a una condición real de lo subjetivo. Ese absoluto en la metafísica del personalismo es la comunión de los espíritus en un Espíritu, la comunicación recíproca de las conciencias en una Conciencia, la entrega de las personas en una Persona.

Así pues, la primera exigencia de esta metafísica es su integralidad. Ella parte de una intuición (la intersubjetividad, la reciprocidad de conciencias) que tiene que desarrollar y justificar. Y todo ello tiene

que realizarse en base a la certeza del ser como realidad más intuitiva y deducida a la vez. Esta importancia del ser como centro de una metafísica pasa a la persona. Ella es la gran intuición-deducción capaz de fundar un lenguaje sustantivo y válido para la subjetividad-objetividad-verdad de los seres particulares. El autor estima que esta metafísica tiene que operar con afirmaciones y no con interrogaciones autónomas que no necesitan apelar a justificaciones externas. Toda su densidad y respectabilidad la recibe de este punto inicial de donde arranca la intuición totalizadora. Por ello no teme ser nada antifilosófico o antirracional sino que la racionalización de una intuición supone el respeto a dicho intuición como tal y a sus exigencias. Por eso mismo, como hemos indicado más arriba el origen de la metafísica y de la filosofía en este caso hay que ponerla en algo opcional. También una intuición puede ser opcional, elección libre. Ella es un dato, un dato que se recibe y más adelante habrá que justificar. La destrucción de la metafísica comienza cuando quiere hacerse y someterse a la conciencia -- personal o un mecanismo de reacciones y hallazgos preestablecidos.

El problema metafísico fundamental se reduce, pues, a establecer la intuición inicial, a favorecer su desarrollo y continuidad en la reflexión. La intuición original como algo fijo y permanente no tiene que significar un estaticismo y falta de apertura a la reflexión de la razón, de la evidencia. A veces la intuición no se impone por sí misma, o es tan final que no se ocupa de explicar los caminos por los que se ha llegado a ella.

La continuidad entre intuición de principio y razones de método, entre intuición totalizante y desarrollo, parte por parte, de los elementos=

de dicha intuición. Su absoluta firmeza y su necesidad de apoyarse en razones. A esto se refiere Nedoncelle cuando alude a la tensión constante en que se desarrolla la labor metafísica: la totalidad de la intuición y la fragmentación de la experiencia.

"Pues la metafísica se prolonga en esta zona hecha de realidades fragmentarias y proyecciones reflejas -to on y ta onta- que constituyen, - como lo hemos sugerido más arriba, la filosofía en tanto que contorno de la metafísica, es decir, la serie de conocimientos empíricos en tanto que ellos pueden ser reconsiderados y esclarecidos por la metafísica misma" (8). La totalidad del fenómeno o del hecho filosófico se compone, pues, de experiencia, filosofía, metafísica. La experiencia es algo prefilosófico, es lo empírico; la filosofía es el análisis fenomenológico de esa experiencia, pero no es todavía su justificación, su fijación definitiva.

Así pues, en toda experiencia hay algo de filosofía. Pero la experiencia como tal es todavía ambigua. Ella lleva en sí misma una vocación - de caducidad y de limitación, ella está todavía sin purificar, es decir, mezclada con lo no-esencial, lo no-válido, lo discutible. En la misma experiencia existe igualmente un principio de autodestrucción, un germen dialéctico en el sentido de que, por ser experiencia antropológica, experiencia de la persona, ella está llamada a ser negada y superada - por la reflexión filosófica misma. Ello lo realiza el espíritu. Por -- tanto la experiencia no es nada reafirmable por sí misma. Necesita la filosofía para ser entendida. Esta filosofía de la experiencia es lo -- que llamamos fenomenología. Pero la filosofía fenomenológica no es todavía metafísica por las razones que hemos dicho más arriba. La fenomenología describe la experiencia, no la justifica y sobre todo no la re

forma. La metafísica es la reforma de la experiencia desde el absoluto y la transcendencia. Por ello necesita conocer la experiencia de la persona. Esto se lo proporciona la fenomenología. Pero además la metafísica pone al servicio de la fenomenología de la persona, la seguridad de otras percepciones. La fenomenología no acaba la filosofía. La metafísica sí. Por ello la antropología tiene que ser una descripción fenomenológica de la existencia personal pero a la luz de las visiones más totalizantes que proceden de algo más allá de la experiencia. Por todo esto se puede concluir con Nedoncelle. "Toda fenomenología no es metafísica, pero toda metafísica es fenomenología" (9). La justificación de esta relación proporcional entre metafísica y fenomenología está -- contenida en una serie de razones expuestas por el autor.

Se insiste en el carácter "descriptivo" de la fenomenología en relación con los sentimientos y la experiencia. Su principal dificultad consiste en unir experiencia y ser, conciencia y absoluto. Esto es lo que hará la metafísica. A su vez puede haber una descripción fenomenológica de lo que es la metafísica y entonces tenemos una coincidencia de la metafísica con la fenomenología. Pero siempre queda claro que puede haber una experiencia más allá de la experiencia fenomenológica que la fenomenología no explica; y esta experiencia está producida por el absoluto, el cual a su vez no se explica en la experiencia fenomenológica. Esta es pues, la metafísica integral que presenta el personalismo: la vinculación de lo absoluto que hay en cada experiencia particular de él. El ser como algo presente en las relaciones experimentales de los seres particulares entre sí. No hay, en realidad relaciones entre sí, sino que todas tienen que ser a través del ser, mediando el ser como tercero ideal y universal.

METAFISICA PERSONALISTA Y DIALECTICA

Hasta aquí la parte negativa, o sea, la crítica a la metafísica impersonal. Pero al lado de la exigencia de integralidad exigida a las afirmaciones sobre el ser y la experiencia del ser, tenemos, como queda dicho, que la metafísica o la ontología tiene que ser también personalista.

¿Cómo se desarrolla el comportamiento personalista de la ontología?

La primera exigencia es la revelación personal del ser mismo. Esto significa para el autor que toda percepción del ser se hace a través de una conciencia personal. Yo no descubro el ser en sí sino el ser en mí conciencia personal y el ser de mí conciencia personal. Este es el primer dato de toda ontología. El ser que yo percibo, describo y conozco es el ser de la conciencia personal. La experiencia del ser se produce en el interior de la experiencia del yo. El ser no es una proyección ideal del yo, sin embargo. No hay distinción temporal entre el conocer y el percibir lo real y su existencia. Se dan simultáneamente en el orden de la persona. La realidad se pone ante la persona sólo a través de la percepción de la conciencia. Esta solución al problema metafísico de las relaciones conciencia y conocimiento parece ser una situación que neutraliza los peligros del idealismo absoluto y del realismo totalizante.

En esta ontología asociada a la conciencia personal y desarrollada dentro de ella misma (sólo así se puede hablar verdaderamente de metafísica personalista) permite comprender que el yo no es mi ente o un ser individual como los demás entes singulares, sino que el yo goza de una

relación universal desde su misma constitución porque no existe nunca - el yo aislado sino que donde hay una conciencia del yo es siempre una conciencia diferenciadora, por tanto, multiplicadora, diversificadora. El yo crea el tú y ambos el nosotros, de tal manera que el yo es ya -- universal en sí mismo y por sí mismo. El tú no se puede identificar -- con la auto-conciencia del yo, sino que él tiene que tener una realidad existente distinta del yo que por ello crea su correspondiente conciencia en el yo. Así es como se confirma lo que decíamos antes: la fenomenología como descripción de la persona termina en metafísica. La descripción del ser de la persona nos enfrenta con el ser mismo y a -- través suyo con los demás seres estableciendo así la conciencia metafísica.

En este momento podemos comprender la noción de dialéctica en el personalismo de Nedoncelle. Esta inclusión de los seres en el ser, o sea, - del tú y de los otros en la noción ontológica del yo es lo que se llamaría dialéctica, diálogo. Por eso hemos llamado a nuestra antropología - una antropología dialéctica, es decir, dialógica, personalista; - porque así como los seres individuales están contenidos en el ser y el ser (particular) significa estar comprendido en el ser, así también -- desarrollando (fenomenología) el ser del hombre (antropología) como -- persona (personalismo) nos encontramos en él incluidos dialécticamente, el ser del mundo, de los otros, de Dios. La ontología es, entonces, la fenomenología dialéctica del hombre. Y todo ello sirviéndose de la categoría personal. Así pues, dialéctica viene de diálogo. "Es necesario llamar diálogo, o dialéctica, el lazo de unión que se establece entre el ser que forma parte del proceso dialéctico y el Verbo que concede de una ley inmanente a toda dialéctica? No hay respuesta necesaria y -

fija o esta cuestión: señal de que la metafísica ne peut faire l'économie de una opción libre de partida; pero prueba también, de que una metafísica, aunque sea impersonalista, depende siempre de una opción personal, e incluso de un principio personalista" (10). Más adelante en el capítulo siguiente, estudiaremos las posibilidades que tiene la ontología de servir de fundamento a la antropología dialéctica. Pero aquí anotamos que la dialéctica consiste en el diálogo o relación de los seres con el Ser, de la inter-ontología o sea la metafísica entendido en sentido dialéctico, en cuanto que estudia las relaciones entre los distintos órdenes o mundos de los seres: su comunidad su relación con el Logos, etc. Por eso, la metafísica es plenamente intersubjetiva y se mueve en un plano de relaciones interpersonales. Por ello mismo también es una opción entre un sujeto frente a otro. También en este sentido la metafísica es personalista, porque participa de esta dimensión que hemos adscrito a la filosofía entera en el primer capítulo de esta parte mismo.

En la metafísica dialéctica o personalista que aquí propugnamos como estudio de las relaciones que se dan dentro de los seres, hay dos clases de relaciones: las de los seres particulares entre sí, unos con -- otros, y las de cada uno de ellos con el ser común a todos ellos antes de diferenciarse o concretizarse, individualizarse, es decir, personalizarse. Porque si son seres particulares es precisamente porque participan de un ser único al cual hay que llamarle por eso mismo universal. Sobre estas nociones ontológicas volveremos después.

Se comprende que la revelación del ser se nos ofrece a través de los seres personales, porque él es la relación existente entre ellos. Con-

esto queda también claro que el yo no es un ser-ente separado sino que es personal, o sea existe frente a un tú y un nosotros que le personalizan.

Con esta queda adscrita y descrita la primera dimensión de la metafísica personalista. Ahora pasamos a la metafísica personalista como teoría del absoluto. La necesidad del absoluto, su afirmación se produce también en el interior del ser y de la comprensión. No hace falta salir - de dicha metafísica del ser interpersonal para ascender al absoluto. - Se produce, igualmente dentro de la fenomenología, es decir, descripción de la conciencia. Aquí la metafísica del absoluto toca ya la zona religiosa de la antropología alcanzando el concepto de Dios desde el - proyecto personal del ser y su ontología personalista. De ella derivará la ética y la sociología.

Para Nedoncelle, tomando el yo como punto de partida y teniendo en cuenta que es la relación personal, es decir, el ser hecho relación consciente, nos encontramos con que esta relación es polivalente, es decir, tiene varios sentidos, varias direcciones. El ser de la persona se realiza en encuentros constantes. El encuentro humano es sólo, como decimos, una posibilidad, una vía de encuentro. Pero existen muchas otras. Entre ellas la principal es la relación ontológica y causal del tú divino. Es decir, la conciencia de ser y de ser yo, lleva consigo la conciencia de un Ser que me hace ser y me causa; soy es igual a ser sido=causado. Pensar es haber sido pensado, amar es haber sido amado. Nuestra experiencia del ser es esencialmente una experiencia de ser derivado.

Por tanto, la ontología tiene estas dos composiciones o niveles: tratará del ser como experiencia de derivar, de proceder, y del ser que causa esta conciencia de derivación. Ello es, fundamental para entender - el problema de la libertad y toda la ética derivada de ella.

También aquí se puede hablar de antropología dialéctica. Es ser de la= persona, del hombre está insertado radicalmente en una vocación-derivación-obediencia. La existencia adquiere así diálogo que le constituye= en existencia personal. Todo ello es lo que constituye la ontología -- personalista que estamos presentando. La filosofía y la ontología mis= ma se convierte en una opción frente a mi ser, como quedó dicho más -- arriba y la filosofía es una confianza y entrega al otro absoluto que= funda mi existencia, la convoca, la sostiene, la llena.

Nuestro estudio incluirá una exposición de la ontología del absoluto, pero aquí no hacemos sino poner a la metafísica personalista frente a= esta alternativa y posibilidad. El ser en su sentido originario (no sólo participado y relacionado) es un objetivo de la metafísica persona= lista, que vendrá completado con la filosofía religiosa que conduce el discurso sobre el absoluto hasta Dios como el Tú personal en virtud -- del cual todos los yo adquieren su plenitud según la frase que hemos -- comentado: "para ser fiel hay que existir; para existir como persona -- hay que ser por lo menos dos, para ser yo tiene que ser Dios" (11). -- Con ello queda claro, como decíamos hablando de la filosofía en general, que la impersonalidad de la metafísica no es más que una apariencia -- que se contradice con su propia estructura, puesto que no hay más experiencia del ser que desde la persona.

Pero volviendo al tema del absoluto como vocación de la metafísica personalista decimos que el ser por excelencia y como fundamento de la relación y experiencia interontológica aparece como la mejor ocupación - de dicha metafísica. De tal forma que "la condición primordial de la ontología está en este absoluto que se sustrae a nuestra posesión pero que funda nuestra persona y cuya ausencia fenomenológica es debido, precisamente a su densidad noumenal, o dicho de otra manera, a su omnipresencia metafísica. El, en tanto es inaccesible en cuanto que es - - accesible en todo" (12). Otro paso importante de esta metafísica personalista es la experiencia y contemplación del absoluto en sentido personal con nombre propio: Dios. Por consiguiente el programa de esta metafísica personalista sería el siguiente: el ser entendido como relación personal de los seres. La experiencia del ser como experiencia -- personal. Ella nos conduce a la experiencia de un absoluto, fuente y -- origen de mi conciencia como persona. Ese absoluto es algo personal -- (por eso provoca la experiencia personal y la funda) con nombre propio: Dios. La experiencia con el Absoluto personal con nombre propio provoca la experiencia religiosa y ética. He aquí pues, nuestro proyecto -- también. Partiendo de la persona como experiencia del ser procuraremos construir esa metafísica personalista a la que hemos apelado, para desde ella dirigir el discurso hacia la persona como relación que será relación con el absoluto el cual exige de nosotros una respuesta personal basada en la antropología religiosa y en la ética de la caridad y de la comunicación. Así tres grandes partes del estudio Metafísica antropológico-personal; Religión y ética de la persona.

NOCIÓN DE SER DESDE LA PERSONA

Todo esto quedaría incompleto si no descendiésemos ahora a ver la metafísica o sea el análisis del ser que provoca todo esto. Como hemos dicho, antes de una legitimación ontológica de la persona existe una legitimación personalista del ser y no solo de la metafísica. ¿Qué es el ser para un personalista y en concreto para Nedoncelle? Esto nos ayudará a comprender la segunda parte o el capítulo siguiente dedicado ya de lleno a la configuración del estatuto metafísico de la persona.

Así pues, se trata de hacer una interpretación personalista del ser. - Ya quedó opuntado el carácter existencialista, histórico, de la metafísica personalista; no se trata de preguntarse por la esencia del ser. No es el reino de las esencias el que preocupa al personalismo sino -- los seres ya diferenciados, individualizados, personalizados por la -- existencia derivada.

En este sentido el personalismo es un existencialismo. La metafísica -- no se va a ocupar primordialmente del ser como algo previo a la existencia, sino que va a partir de la existencia de una relación y de la existencia como relación y se va a remontar al fundamento de esa relación y encontrará que el ser es relación de los existentes entre sí. - El ser no es el fundamento de la relación entre los seres, sino que es la misma relación.

Ya vimos en otro lugar cómo la ontología de Nedoncelle era algo concreto porque "ser es hacer, pensar y amar, porque todo aquello que es, si simultáneamente pensamiento dinámico y acción. Lo que ordinariamente se-

denomina acción, actividad es el conocimiento en cuanto devenir, y lo que se llama conocimiento es la acción en cuanto que es y que tiene. - Porque existir es el preludio de la personalidad, es un ensayo de persona. En el ser está ya la persona como implícita. Existir es un bus - car la individualidad" (13).

Así pues, dentro de esta visión de la realidad no es extraño que Nedoncelle elabore una noción, o más bien, una interpretación antropológica del ser. Está dentro de su docilidad a la filosofía de Blondel o de - Bergson.

Por ello mismo no es tampoco correcto enmarcar a Nedoncelle entre los existencialistas, por el hecho de tener su ontología adscrita a la - existencia del ser y no a la esencia abstracta e informal o material - mente vista.

Esta opción por el ser concreto y por tanto por la ontología particu - lar, es decir personal (del ser personalizado, individualizado) no quie - re decir que nuestro autor niega o rechaza o dé por inútil la ontología general. Sino que ella tiene que existir como ontología personalista. Pienses en que existencia equivale a conocimiento y experiencia. Enton - ces el ser que se conoce, que existe, es sólo el que se experimenta. O si se prefiere, todo análisis metafísico del ser, como consecuencia de la percepción y experiencia del ser, tiene que ser personal, porque -- personal es su percepción.

Esta interpretación o acceso personal al ser tiene como motivo funda - mental esta convicción: "El ser es, en efecto, la relación primitiva - que cada ente personal tiene consigo mismo y con los otros entes" (14).

Este será el "leit motiv" de esta ontología. Todo ser, por el hecho de serlo tiene una relación, apertura y comunicación que se identifica -- con el ser uno, único y unificador en Plotino, es decir con la persona personal y personificante, que diremos nosotros analizando el estatuto ontológico de la persona en el personalismo.

EL SER COMO RELACION Y COMUNICACION Y DIALOGO

Esta es la primera conclusión firme a que nos ha llevado la filosofía de Nedoncelle. El ser como relación primordial de los entes, que será relación triple: consigo mismo, con los demás, y con el Ser. Por eso, el ser es relación, comunicación existir es estar relacionado y finalmente intercomunicado recíprocamente. Es relación y correlación. La existencia es una relación múltiple en esas tres direcciones que hemos apuntado más arriba. Esta relación funda un diálogo. La existencia es relación en diálogo recíproco de los seres y de las conciencias. Todo esto nos lleva a la metafísica integral y de equilibrio donde no se -- confunden pero tampoco se separan el ser y los entes: "Nosotros consideramos al ente como individuo concreto que existe, y el ser como la -- relación primordial de cada ente consigo mismo y con los otros entes" (15). Nosotros tenemos que desarrollar ahora todos los problemas que -- esta concepción del ser implica para que, según venimos defendiendo, -- la experiencia, la percepción fenomenológico del ser (de los entes) va ya unida a una metafísica de validez universal. Sólo así la experien -- cia puede dar vida a la metafísica y no ser su suicidio: "¿Cuál es el -- tipo de conocimiento --se pregunta Nedoncelle-- que nos procura esta no -- ción concreta del ser? Hay o no hay una percepción del ser? La hay sin

duda. Pero no se puede hacer del acceso ontológico una cuestión de reflexión pura, porque no existe reflexión pura sobre cada percepción o dato previo, bien que haga falta reflexión para que haya una percepción filosófica, es decir, una aprehensión del ser en una idea del ser. Negar la experiencia metafísica sería condenar la filosofía al suicidio. La razón profunda de contacto entre la fenomenología y la metafísica es en definitiva, que en la descripción de ente existe una comunión y un universal como datos y como donados (*deja donnees, deja donnants*)⁽¹⁶⁾. La metafísica no es pues, reflexión pura porque ^{no} existe el ser puro, si no la experiencia del ser concreto, histórico, encarnado, individualizado. Y sobre esta percepción ya se puede montar una reflexión. El resultado es que la percepción del ser particular (fenomenología) me tiene que conducir a una reflexión sobre su comunión y relación universal a través del ser como relación (metafísica). Estas ideas ya las hemos tocado cuando hablamos del método del personalismo entre fenomenología y metafísica. Allí vemos la razón y función de ser en esta metafísica personalista.

Volvamos a las nociones que nos preparan la construcción doctrinal. Para ello tenemos que utilizar constantemente las obras *"Intersubjectivité et ontologie"* por una parte y *"Explorations personalistes"* por otra. En ambas existe una buena ontología de la persona que comienza por ser un personalismo de la metafísica, es decir, una lectura personalista - de la ontología.

Por "ente" Nedoncelle entiende todo "ser determinado", es decir, la individualidad concreta y concretizada, desde la cual accedemos, sin embargo a la universalidad. Es el punto más delicado e importante de la

metafísica como venimos afirmando: desde la experiencia del ser hecho-participación, individuo, pasar a su connotación y relación universal. La persona, como veremos, es la existencia más plena de esta forma individual de existir el ser, por llevar la racionalidad consigo. Los entes no racionales, también son individualizados, por tanto, también -- personas en un grado inferior.

Pero téngase en cuenta que, partiendo del conjunto y articulación concreto (ente) y universal (ser) la persona es el primer ente porque es, a la vez, lo más concreto y lo más universal. Mientras que los seres -- no racionales serían secundariamente entes por relación a la persona.== Por consiguiente, la persona es el punto de partida para la diferenciación metafísica y ello es el origen del pluralismo ontológico y su interpretación. Ella es el ser-tipo y modelo de acuerdo con la cual to -- dos los demás seres pueden ser comprendidos.

El ser le entiende nuestro autor como la relación de cada ente consigo mismo, y con los otros entes no sólo en un plano ideal mental sino -- real existente porque funda las existencias particulares mismas.

Pero no basta con haber llegado a esta definición. Ella puede parecer como algo convencional o por lo menos no explícita y clara por sí misma. Nótese la dirección que ha tomado la ontología personalista de Nedoncelle: es decir: del ente concreto (y en primer lugar de la persona) al ser: de lo particular de la experiencia a lo universal de la metafísica. Por eso mismo notamos un primer dato de importancia: el ser está subordinado al ente. Esto significa prácticamente, una revolución en -- la forma de entender la sucesión de los datos en metafísica: siempre --

se partía del ser en prioridad como previo a toda experiencia y realidad y desde ahí se pretendía explicar las participaciones del ser y en el ser. El ser era el primer espacio o marco ontológico en el que todo tenía cabida, todo lo existente se justificaba por participación. El ser era un "banquete", desde Platón. Por tanto lo primero en la experiencia es el pluralismo ontológico, si bien es cierto que no percibiríamos el pluralismo o la pluridimensionalidad del ser si no tuviésemos una idea de su unidad en el ser. Una y otra se condicionan. En la experiencia lo primero es el ente, en la ontología o metafísica lo primero es el ser, lo uno.

El ser es relación y comunicación, pero no es identidad lineal con lo particular. Su condición, su relación sigue siendo dialéctica también: igualdad y diferenciación. La filosofía clásica ha hablado de analogía. El personalismo sin rechazar o temer esa terminología tiene otra más intersubjetiva. Entre lo particular de los seres y el ser que está en todos ellos hay una distancia, una ruptura y una identidad o continuidad. Esta ruptura es radical, esencial, en el sentido de que los entes son "creados" por el ser, o por el ente por excelencia. Por consiguiente, hay una gran diferencia entre los dos órdenes de ser. Estamos en el terreno de la causalidad. Es decir, el ser es causa de los seres. - No vamos ahora a detenernos en este problema. Lo analizaremos más adelante. Porque, en realidad, no es este el lugar de comprender la causalidad. Para nuestro autor, la causalidad no se puede entender en el sentido lógico, o metafísico, sino que toda causalidad es interpersonal recíproca. También en este caso, es una reciprocidad de conciencia la causalidad.

Si a estas alturas el lector se pregunta por qué hacemos esta incursión por las intimidades ontológicas del personalismo, la respuesta está en que ello es una metafísica o teoría del ser que prepara la antropología o teoría del hombre en continuidad con ella. No es que queramos reducir la antropología a una metafísica pero sí queremos fundarla en ella. De la misma forma que otras filosofías dialécticas han supuesto una opción ante el ser (piénsese en Sartre o en Heidegger) por ejemplo, también el personalismo supone una concepción del ser dirigida a preparar la comprensión de la persona ya desde su comienzo. Y esta determinación tiene lugar para fundar una cultura que acepta y promueve la vida, la conciencia, el ser, la existencia como relación, apertura, diálogo, colaboración y reciprocidad en la construcción de un mundo, de una sociedad, de un hombre, de una persona.

Estamos llegando a los límites de una civilización y de una sociedad basada en la lucha, en el enfrentamiento, la razón de la fuerza, del hacer pensar, del obligar a decidir, de conseguir las actitudes personales no por vía de convicción sino por vía de opresión y de impresión a la persona. Es necesario proteger la persona con esta metodología ontológica que concibe la existencia de los seres en el ser como una comunión y comunicación y más tarde alargará esta experiencia a niveles de conciencia y de autor.

Así es como el personalismo, con su ontología y con su ética, contribuye a la formación de una conciencia de colaboración y diálogo de la que tan necesitada está nuestro mundo. Existir es entrar a formar parte, con la propia identidad, de una sociedad y comunidad de vida cuya

más alta expresión está en la conciencia y en la libertad donde se acepta esta identidad para la colaboración y para la personificación.

En esta esfera de lo existente la persona es la cumbre de "conciencia=de ser", por tanto, de conciencia de identidad y ruptura pero también=de colaboración y de comunicación entre los seres. La persona es donde esta estructura ontológica llega a su plenitud. Por eso el personalismo es una metafísica.

La unidad del ser hace que todos los existentes se sientan unidos en la existencia y en sus responsabilidades, cada uno desde su nivel. Una --conciencia, o una forma de conciencia va unida a cada forma de ser, como veremos. Existir es tener conciencia de que estoy unido y relacionando además de conmigo mismo, con otros y con otro, de quien recibo el --ser que soy y por tanto la conciencia. El ser es el fundamento de la --"fraternidad" de los seres particulares y de su conciencia de dependencia y unión. La lucha y el rechazo entre sí de todo lo existente es algo que va contra la estructura del ser que tiene y posee en comunión --con los demás y para los demás. Ser es existir con los otros, en dependencia de los otros y también para los otros. Una ontología del diálogo y de la colaboración precede a una antropología dialéctica de la --apertura, donación y reciprocidad de conciencias como veremos más ampliamente en otros lugares.

Seres, creación, vida, continuidad, unión con los otros seres. Toda esta ontología se aplicará después a la persona, al yo, al tú, al nosotros, a la comunidad formada por los seres particulares y a la formada entre el Ser como tal y sus participaciones o derivaciones. El ser es

la interioridad de todos los seres, el saberse relacionados, en dependencia. El ser concreto es relación y conciencia de esa relación. Por ello, el primer grado de la conciencia será la conciencia ontológica, después vendrá la infra-personal, luego la personal y por fin la supra personal.

LO PRIMORDIAL, LO HISTORICO EN EL SER

En el ser que es relación primordial de los entes distingue Nedoncelle dos aspectos que nos ayudan a comprender esta ontología personalista y más adelante la antropología ontológica. Nos movemos siempre dentro de la metafísica concreta. En el ser hay que distinguir lo que es primordial, es decir, esencial a la relación y lo que es primitivo, original, histórico, derivado. El ser tiene metafísica y tiene historia, es decir, encarnación y estado concreto. "Es primordial lo que está metafísicamente adscrito a esta relación y no puede separarse de ella sin -- que desaparezca el ser mismo. Más una relación primordial acompaña a toda la carrera del ser, que puede ser primitivo o derivado. Primordial es: una noción ontológica; primitiva o derivada son las nociones cronológicas. El primordial ontológico desciende primero en el primitivo -- cronológico: de ahí la ambigüedad de l'arjé (principio) y la afinidad de los dos sentidos que puede tener" (17). Esta distinción en el interior del ser nos va a servir también para la antropología, pues en el fondo no estamos sino preparando la comprensión de la antropología desde la metafísica.

Es decir, en el ser concreto-existente hay que notar dos procesos si -

multáneos: lo metafísico o esencial de la relación y lo histórico, derivado. Por lo cual, lo que más puede interesarnos aquí es que en el ser hay algo originado que tiene su principio histórico-cronológico; y metafísico en algo que es antes que él, es primordial y es primitivo a él. Porque esto lo ha olvidado con frecuencia la metafísica. Despreocupada del carácter histórico del ser reflexionaba sobre él sin considerar su condición de ser sometido, dócil, derivado, condicionado precedentemente. No era ser fontal, independiente y libre en su origen. La metafísica se convierte así en una arqueología del ser, en un sentido positivo: hacer metafísica significa hacer la historia del ser concreto, personal, que nos proponemos comprender. Quizá lo más difícil sea comprender la relación del ser primordial con el ser primitivo que es donde se realiza el salto de la metafísica a la existencia histórica del ser mismo. El ser primitivo, por muy primitivo que sea es un ser ya derivado con relación al ser primordial. Por tanto, existe, además de una arqueología o principio del ser, en un sentido positivo: hacer metafísica significa hacer la historia del ser concreto, personal, que nos proponemos comprender. Quizá lo más difícil sea comprender la relación del ser primordial con el ser primitivo que es donde se realiza el salto de la metafísica a la existencia histórica del ser mismo. El ser primitivo, por muy primitivo que sea es un ser ya derivado con relación al ser primordial. Por tanto, existe, además de una arqueología o principio del ser derivado, una teleología o destinación del ser histórico.

Entre ambas coordenadas tiene que vivir él su identidad y su libertad: como algo recibido y comprometido por tanto. La existencia es así un diálogo del ser con su origen y su destinación. La riqueza de este prin

ciipio la veremos en las cuestiones antropológicas de la libertad y de la ética. En antropología este principio es algo esencial como lo de muestra la obra de Altner (18). Es decir, la antropología, lo humano tiene que ser estudiado y comprendido hay en su aspecto de derivación, creación, creatural. La antropología es así la ciencia del ser creado. El hombre, en su autoconciencia tendrá que contar siempre con este dato. Ser significa, para el hombre, no ser origen de su ser y recurrir a preguntarse por su ser equivale o incluye a preguntarse por él de -- dónde viene él ser y para dónde va el ser. Es una antropología direccio nal, prospectiva y arqueológica. El hombre y su conciencia es algo de riviado: esta es la estructura de su existir. Por tanto toda la metafísica tiene que contar con este carácter histórico-derivado del ser. La esencia no se inmoviliza. El ser no se fotografía, no se queda fijo pa ra ser aprehendido estáticamente. Esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de los juicios sobre el ser que siempre es, simultáneamente, pri moordial y adquirido a la vez. Por consiguiente, Nedoncelle llega a la conclusión de que toda afirmación metafísica es una afirmación compa rativa. El ser concreto es siempre algo que no se puede entender sino es en relación con... en comparación con... Por consiguiente, es también, un ser que no se entiende por sí ni en sí sino en relación con los demás y sobre todo en relación con el Ser que está en el origen de su -- misma relación y derivación, crecimiento o comparación. Por la misma razón toda afirmación metafísica sobre el ser lo es sobre sus relaciones inter-ontológicas. Igualmente toda ontología es una interontología y todo discurso sobre el ser tiene que ser también un discurso sobre la intersubjetividad, sobre las distintas relaciones o direcciones de la relación que supone la existencia concreta. Y sobre todo, en cada -

juicio sobre los seres es alcanzado el Ser como tal, la Persona, el Su jeto, la Conciencia por excelencia y no derivada sino originante de to da conciencia histórica, por consiguiente, pasada-presente-futura.

La consecuencia metodológicamente más importante de esta ontología en= orden a la teoría de la persona es poner de relieve que el régimen de= los seres, de los entes, comporta a la vez su individualidad, su con - ciencia e interioridad propias e inalienable y su comunicación o comu - nidad o apertura universal a los demás; es inalienable y su comunica - ción o comunidad o apertura universal a los demás; es decir, interiori - dad-profundidad pero también transcendencia y expansión ontológica ha= cia los demás y por consiguiente distancia consigo mismo.

Esta estructura del ser particular la volveremos a utilizar cuando ha= blemos de la fenomenología de la persona. El nos ayudará a comprender= que la persona es identidad y mismidad dentro de la universalidad y -- apertura al nosotros, a los demás, al ser. La persona no es una mimada. No se construye en la re=cesión y ensimismamiento, en la incomunicación o en el rechazo a los demás, sino en la apertura y entrega recíproca. La relación es la esencia del ser y también, por consiguiente, la esen - cia de la persona.

DINAMISMO Y CREACION DEL SER: EL SER COMO SISTEMA

Otro aspecto remarcable de la ontología personalista que Nedoncelle an - tepone a su personalismo es el aspecto dialéctico o dinámico del ser. Arriba hemos visto cómo el ser tenía una extensión histórica; existía= en el ser una ruptura y continuidad, una diferencia e identidad, unión

y distancia. Era una expresión de la ontología dialéctica. Ahora en -- cambio, tenemos otra expresión de este movimiento del ser. Con ello -- queremos seguir superando y abandonando la metafísica formal y abstracta a la que hemos aludido, para seguir profundizando en esta línea de la ontología histórica, es decir, del ser concreto y derivado en el -- que se basa la antropología personalista. El ser es una exigencia real y condición primordial y la primera relación de todo lo existente. El ser hay que colocarlo en el centro de toda realidad para explicarla y realizarla. No puede ser una categoría solamente para coordinar la variedad de lo existente y cubrir con ella la huida y la irresponsabilidad de la filosofía frente a la realidad dejando a la ciencia la justificación concreta de la pluralidad de lo existente. Aquí es donde la ontología personalista llega a sus compromisos.

Al lado, pues, del carácter histórico, cronológico, del ser, el carácter dinámico juega una gran importancia en la elaboración de esta metafísica.

El dinamismo del ser forma parte de su esencia y de su existencia histórica. El ser existe en diversidad de formas siempre nuevas y renovándose.

Aquí se produce una idea muy interesante en la metafísica personalista: el ser es un sistema. Es una derivación de la afirmación anterior: el ser como relación. Es decir, el ser es un sistema de relaciones. Los -- entes son las fijaciones histórico-temporales de ese sistema siempre -- en movimiento, es decir, en comunicación, en relación, en renovación.

"El ser es un sistema eternizado, una historia estructural que se pe-trifica a medida que ella se cumple y que parece determinar todos los viajes futuros de los entes" (19). En este caso nuestra dialéctica se convierte ahora en relación entre el ser en movimiento y sus perfecciones concretas siempre incompletas e inacabadas. Es decir, la dialéctica consiste en que los entes no agotan ni reflejan totalmente la amplitud y perfección del ser que necesita siempre de nuevas expresiones de su perfección y riqueza. Por aquí llegamos al concepto de contingencia como la limitación e incapacidad que los seres concretos tienen de reflejar y encarnar por sí mismos la inagotable capacidad y unidad del ser. Desde esta idea comprendemos también la ruptura fundamental entre el ser y los seres, a la que hemos hecho referencia más arriba y en la que hay que entender el concepto de creación como distancia, ruptura, comienzo histórico, situación limitada y condición contingente. Existir, por sí mismo, lleva consigo estar situado en una distancia, en un plano diferente al del ser que es nuestro origen. Esta idea de creación-ruptura-descenso en el ser, como se sabe, es un impulso de la cultura cristiana frente a la conciencia de los griegos que sólo habían descubierto la idea de emanación como continuidad en el ser. No existía la dialéctica.

Con esto queremos remarcar que la ontología no puede ser la ciencia o el discurso sobre un ser estático que no existe sino sobre el ser que está constantemente creando y renovando a los seres. Es, por tanto, como hemos apuntado, la ciencia de las relaciones entre dichos seres y el ser. De ahí que la antropología será un estudio de las relaciones del hombre con su exterioridad y su interioridad en el ser, o sea relación consigo mismo (interioridad) y relación con los demás (exteriori-

dad). Interioridad y exterioridad son dos conceptos ontológicos, metafísicos, no psicológicos o epistemológicos. No olvidemos que estamos en una fenomenología.

Con estas apreciaciones sobre el ser, la ontología personalista se presenta como un proyecto de los seres donde no todo va a descansar sobre el ser abstracto, como hemos apuntado, sino que con la perspectiva de la persona se crea un orden ontológico nuevo, donde la existencia en un sistema de seres personales en cuyo centro está el hombre, ser personal por excelencia que está, a su vez, dependiendo de una Persona -- origen de toda relación personal. Así pues, la ontología es el ordenamiento del universo personal y sus relaciones. Y para comprender la ontología de la persona hemos preferido descender antes a lo personal de la ontología para descubrir que el ser y su universo tienen una estructura y existencia personalizadora que va a ser el origen de nuestro -- discurso e interpretación interpersonal de la realidad.

En este sistema o universo del ser que se cristaliza en los seres personales hemos dicho que hay una dialéctica, es decir, que está siempre en movimiento. Ese movimiento es algo igualmente interpersonal. Es un dinamismo del ser y no solo de los seres. Por eso entenderemos más adelante el sentido dinámico y progresivo de la persona en la antropología y la ética. En el fondo las relaciones ontológicas están exigiendo una continuación en la antropología religiosa y en la ética. Si la existencia es relación, también lo es la existencia religiosa y el compromiso ético de la persona.

Por eso hemos ordenado metodológicamente el estudio antropológico en continuidad de estas tres partes: ontología, antropología, ética. Así es -- como se completa la filosofía personalística como filosofía del sujeto= total, en la totalidad de sus implicaciones y desarrollos. Porque, como veremos, la estructura religiosa y ético de la persona arranca ya de esta estructura del ser como relación diálogo, crecimiento, creación, historicidad, etc.

Esta relación del ser y de los entes es lo que hay que estudiar como -- fundamental en metafísica, pero entendiendo la relación como movimiento histórico y personal. Este dinamismo esencial de la relación de los seres entre sí y con el ser es el que constituye la existencia personal. ~~Este dinamismo esencial de la relación de los seres entre sí y con el ser es el que constituye la existencia personal.~~ La relación misma es -- constitutiva del ser y de los seres o de su comunidad en la existencia. De tal manera que el ser nace en esta relación y en ella crece y desarrolla. Ella forma como decimos, el universo personal de la ontología.

DE LA RELACION A LA CORRELACION: INTERIORIDAD-EXTERIORIDAD

Otro paso metodológicamente importante es transferir esta filosofía de la relación en correlación. Toda relación ontológica es correlación. -- Así es este enunciado siguiente de nuestra ontología personalista. Con esto se abre otras posibilidades a la comprensión de la persona y en -- concreto a la interpersonalidad, a la intersubjetividad, a la reciprocidad de conciencias. La correlación ontológica, o la comprensión del ser como correlación de los distintos centros ontológicos y personales entre sí y con el Centro, con el Ser y con la Persona original significa=

que una conciencia, una persona no existe sola y por sí sola sino que -
existe porque existe el otro. El yo existe porque existe el tú. Existir
es relacionarse pero también correlacionarse. El yo recibe su existen -
cia del tú y a su vez el tú la recibe y la da al yo. Esta correlación,
como la relación anteriormente estudiada forma parte del ser de las per -
sonas no sólo de sus "posiciones" en la existencia sino de la existen -
cia misma como posición en el ser-sistema. Por tanto, esta conclusión -
forma parte de la creación. O mejor, la creación es una correlación.

Dentro de la ontología-sistema que hemos aludido, y del ser-relación, -
la correlación no es más que las mutuas relaciones dentro del sistema -
entre el centro (el ser) y sus partes (los seres). La correlación es el
elemento necesario para que el sistema se mantenga como tal. Es decir,
los seres reciben el ser pero a su vez le dan el ser. Todo es correlati -
vo, recíproco. Las características de esta correlación las estudiaremos
enseguida. Ellas son importantes para la antropología que desarrollamos.
Piensese en la semejanza que hay entre esta concepción personalista de
las realidades ontológicas, y la idea subyacente en las filosofías ac -
tuales sobre la unidad-pluralidad del ser o sea de lo existente. Nos re -
ferimos a la idea de universo y pluriverso que viene ya desde Ortega. -
El universo viene del uno (piensese en la unidad de Plotino). Si hay --
universo es porque hay unidad en el ser. El universo no es más que la -
relación exterior de todos los seres entre sí. "Yo soy en la medida en -
que yo percibo una parte del mundo. Porque la condición común a los ob -
jetos es ser partes exteriores las unas de las otras, y de ser las par -
tes con relación a un todo. Si yo soy parte de un todo, este todo me --
contiene pero yo no soy el todo" (20). He aquí una definición del ser y
de la ontología correspondiente a base de las categorías de interiori -

dad y exterioridad que hemos dicho más arriba. Existir significa tener= un ser, es decir, una triple relación, como ya sabemos: relación inte- rior con el ser y conmigo mismo y relación exterior con los demás. Los= demás son mi exterior o sea lo exterior de mi relación, de mi ser. A es- ta existencia-relación ontológica le es innata una conciencia unida al= ser de los demás. Y aquí llegamos al punto más alto de la existencia -- concebida como correlación o sea como intersubjetividad: si existo yo - es porque existen los demás y si conozco y o es porque conozco a los de- más. Mi conocer es mi existir y mi existir es mi conocer a los demás en mutua correlación.

Así es como se llega a la posición y constitución de la realidad. Todo= ello mediante una interioridad en el ser o una exterioridad que supone= una incidencia y determinación esencial de la relación ontológica.

Así es como se constituye también el universo a partir de mi ser y de - mi conciencia. Con ello queremos salvar un principio fundamental o todo el personalismo: ontología, antropología, y ética o teoría de la persona y de la comunidad: salvaguardar la individualidad y comunidad de los se- res o sea de los entes manteniéndonos en la metafísica de la relación y correlación. "Existe un régimen en los seres que comporta a la vez su - individualidad y su comunión o promoción recíproca" (21). Como veremos, el personalismo antropológico hará de esta dialéctica: individuo y comu- nidad, individualidad y comunicación, la clave de la fenomenología de - la persona: la persona el yo es, simultáneamente, relación consigo mis- mo y con los demás. Es simultáneamente mismidad ontológica e interior y comunicación y reciprocidad o apertura a los demás. Con ello sentamos - las bases también de una antropología religiosa, pues en esta concepción

"aperturista" y dialogante de la ontología y de la antropología comprendemos que Dios sea el primer interlocutor de la existencia personal y antropológica (22). La antropología dinámica estudia este ser en movimiento, en relación, este hombre en apertura religiosa y en movimiento ético por el amor transcendente a Dios.

Hemos dicho que la existencia como correlación tiene unas características interpersonales, intersubjetivas. La primera de ellas es que el ser como tal no es único ni uniforme. La relación produce en él unas formas concretas y unas variaciones que es necesario tener en cuenta en esta antropología y metafísica personalista. Por eso decimos que metafísicamente, el ser está sometido a los seres. O sea, lo primero que se percibe es el pluralismo, la diversidad, la multiplicidad, el multiverso. Y esto no es en un sentido cuantitativo sino esencial. Es decir el ser se participa en muchos y diferentes grados de ser, formas individuales y personales de existencia. El ser existe en las personas y crece con ellas. El ser solo existe en formas personales y a través de ellos es como se le alcanza en la experiencia de la conciencia. Pero no es igual la relación y correlación que existe entre dos personas ya constituidas en existentes, o en existencia, como la correlación existente entre el ser y los seres personales. Esta correlación igual que hemos dicho más arriba, es más esencial, más primordial porque es la relación que da y causa el ser.

Esta relación es vamos a emplear terminología más usual, es una correlación causal, eficiente. El famoso problema de la causalidad del ser, el personalismo lo estudia y convierte en causalidad personal, intersubjetiva, como veremos en su lugar. En un capítulo muy importante.

Esta convicción nos abre unas perspectivas y posibilidades enormes. La correlación indica que todos los seres se causan y se personalizan unos a otros. Que la violencia y la exclusión no es la vía al ser. Ni siquiera la yuxtaposición ordenada y pacífica. Es necesaria la actuación recíproca y la tolerancia igualmente recíproca a la acción del otro sobre cada uno y viceversa. Volvemos a recordar que estamos en una ontología como sistema de correlación y cooperación de los seres, es decir, de las conciencias personales frente al ser y frente a los demás. Metafísica de la cooperación puede llamarse esta visión del ser como correlación esencial aquí en el análisis ontológico del pluralismo de la realidad. Todo ello debe fundar una convivencia de los existentes a todos los niveles. Por eso hemos dicho que el personalismo se presenta como la cultura de la persona, en la comunidad. No es suficiente con que los seres, las personas, los espíritus, las conciencias, vivan unas con otras o unas al lado de las otras, sino que vivan unas para otras. Eso es la persona, como veremos en otro lugar: vivir y ser para los demás en reciprocidad y correlación. La fenomenología y la antropología personalista están así, en identidad de objetivos y en coherencia de conclusiones.

METAFISICA DIALECTICA: FUNDAR OTRA DIALECTICA

Decididamente estamos en una metafísica que abandona la dialéctica clásica de la identidad, negación y contradicción y acepta una dialéctica de la unidad e integración igual que vimos al tratar de la noción personalista de filosofía y su historia. Estamos en la misma dimensión del ser que luego será dimensión de la persona. Esta lógica de la identidad,

de la contradicción y de la contrariedad (que luego nos ayudará a com -
prender las razones antropológicas de la identidad, alteridad y altera-
ción) han sido llevadas al campo de la ontología como se sabe por algu-
nos existencialistas, entre los que está Sartre. La dialéctica metafísi-
ca más radical es la contradicción: ser-nada como negación.

Sin embargo el concepto de negación en el personalismo no tiene este --
sentido dialéctico. La negación no es negación del ser, sino simplemen-
te ausencia de identidad entre dos realidades existentes. Pero ausencia
de identidad dentro del ser, que es la primera identidad de todos los -
seres. Por consiguiente la negación absoluta y radical no existe entre=
los seres. Existe la diferenciación que se refiere a niveles esenciales
en el ser. Todas estas nociones de identidad equivalencia, negación di-
ferencia, alteridad, etc. las encontraremos más adelante aplicadas a la
antropología, a la persona. El yo como núcleo ontológico de afirmación=
de la persona. El no-yo como diferenciación, y no negación del yo. El -
otro como distinción del yo, y el tú como alteridad.

Estas nociones metafísicas nos sirven, pues, para comprender nuestra an-
tropología personalista. No es igual el no-yo: el otro; el tú frente al
yo..

No se puede olvidar, como decíamos, que el ser iguala diversifica a la-
vez a los seres. Por tanto, todo lo que es por el hecho de serlo, adquie-
re una cierta negación radical del ser sigue siendo la nada. Al hablar=
de ser-nada estamos ya metidos en un terreno de creación. Es decir, exis-
te lo que ha sido creado y no existe lo que no ha sido creado. Es decir
la afirmación de la no existencia de la nada nos remite al carácter de=
creación que afecta al ser. La nada revela simplemente la contingencia=

del ser, o sea, su condición de dependencia y su derivación. No hay que verlo como la negación del ser sino como, su confirmación de comenzado en la creación. "La significación metafísica de la nada es la siguiente: por la antítesis de las palabras, percibimos el carácter de creatura -- que afecta al ser. Es la primera lección que se desprende de la negación del ser; ella es ficticia pero ella oculta, bajo la ficción, el recíprocimiento de una contingencia. Ella lleva un poco más lejos de lo -- que nosotros hemos visto, la subordinación del ser a un Ser supremo. -- Fundamentalmente es un asunto gnoseológico, pero en realidad la nada re vela los fallos de nuestras pretensiones ónticas" (23). La nada se ha -- utilizado demasiadas veces para oscurecer el ser; en el personalismo, -- sin embargo la nada sirve para designar el aspecto positivo del ser, es decir, su origen y su dependencia de otro Ser cuyas características recibe. La nada, es así, la condición esencial para comprender la contingencia y por tanto la transcendencia del ser mismo.

El gran acierto del personalismo, de acuerdo con la tradición filosófica que se transmite por el cristianismo, es haber distinguido el ser y la nada poniéndoles en plano ontológico distinto. Es decir, la nada no puede ser contrapuesta al ser, porque ella no existe; no están en el -- mismo plano. No son dos órdenes ontológicos paralelos (24): la nada no existe; el ser existe. Por consiguiente la nada no es categoría ontológica sino simplemente dialéctica en el último de los sentidos, es decir, existencia ideal ficticia como banco de prueba para mejor conocer al -- ser. La nada no es sujeto de ser ni de conciencia; por tanto no puede -- generar conocimiento ni relaciones ni correlaciones. La nada no es personal, pero nos remite, con su no-personalidad a un ser personal de --

quien toda persona recibe su consistencia. El error de los existencialistas consiste en igualar ser-nada en la reflexión como si estuviesen igualados en la realidad. La nada, pues, es una categoría genealógica solamente. Si ella revela algo es precisamente que el ser tiene un principio y un fin. Ello, es igualmente, el primer paso para la transcendencia. La nada es así la razón de la transcendencia del ser. La conciencia de la nada es la primera exigencia de la transcendencia en los seres.

La conciencia de la contradicción del ser, cuya forma más radical es la nada, nos remite, en definitiva, a una causa del ser, a un tiempo y a una circunstancia donde el ser no existía todavía. La metafísica es así una arqueología, una pregunta por el origen. Pero a la vez es también una pregunta por el sentido y significado de la existencia como salida de la nada. Retrospección y prospección. La metafísica prospectiva y la metafísica retrospectiva como partes de la cuestión del ser. En ellas habrá que insertar los problemas antropológicos de la creación, de la muerte, de la finalidad, de la conciencia como apertura al sentido del ser. Como se ve, estamos desarrollando las líneas fundamentales de una metafísica que sirve de fondo y estímulo a la antropología venidera. -- Así es como se cumple el precepto de la antropología heideggeriana.

El estudio del hombre a la luz de la idea del ser, pero dándose cuenta de que el ser más representativo es el hombre, es decir, el que encarna las exigencias del ser. Una ontología tiene que partir de una antropología también.

Esta pregunta por la llegada y la salida de los seres al ser, nos condu

ce también a descubrir el valor ser (o el ser como valor) y la nada como desvalor y destrucción del ser, ideas que van a apoyar una ética de la conciencia que es también ética del ser. Etico, bueno, va a ser lo que sea y ayude a ser a los seres en la línea de su origen y de su finalidad.

La ética será el enunciado de estas manifestaciones del ser por la existencia y su transmisión a otros seres, siguiendo el ejemplo del ser.

En resumidas cuentas tanto la noción de ser como la noción de la nada, aunque no puedan ser equiparadas, sirven ambas a una noción personalista de la metafísica: la noción de ser (relación-correlación) nos remite a un diálogo interontológico del ser con los seres y de los seres entre sí. La nada nos sitúa ante el concepto positivo de la dependencia del ser y de su derivación interpersonal: él viene creado por otro ser, origen y forma de su núcleo personal en cuya relación encuentra el ser su permanencia.

TRANSCENDENCIA COMO SOLUCION

La dialéctica de la nada en su relación con el ser nos ha dejado a las puertas de una exigencia: la nada es entendida como la contradicción -- del ser, es decir, su limitación, su contingencia. Lo cual nos lleva a preguntarnos también por el sentido de dicha limitación del ser. La respuesta la vemos en una elaboración ontológica de la transcendencia.

El concepto de transcendencia pertenece al núcleo mismo de la noción del

ser que hemos expuesto ahora, como también el concepto de persona.

El ser es relación: ¿a quién? ¿con quién? ¿En qué dirección personalizada? El propósito que aquí nos mueve es el siguiente: poder demostrar que el ser es una relación transcendente. Abrir la existencia personal a un horizonte de transcendencia que funde a la vez lo antropológico, la ontología y la ética de la persona.

Hoy que evitar sin embargo dar la sensación de que la ontología personalista parezca un mecanismo cerrado donde todas las relaciones se producen en el interior de un sistema constituido y autosuficiente. Por tanto, cuando hablamos del ser como relación, nos referimos también a la reelación transcendental del ser que procuramos explicar a continuación (225). La transcendencia no se puede separar de su contexto interpersonal y ella exige, ante todo, una continuidad y causalidad de sujetos y de personas. Estamos en otra dialéctica, es decir, ruptura y apertura, pero también continuidad y diálogo entre las personas y las distintas formas de ser personal. Este concepto metafísico de la transcendencia nos llevará hasta un sentido personal de ella en la transcendencia divina.

El personalismo, que no es un idealismo kantiano o hegeliano no puede entender la transcendencia como el a priori fijo del conocer, ni como en la fenomenología de Husserl: el resto, lo que queda, el resultado de la reducción y examen fenomenológico de los contenidos de conciencia. La noción de transcendental o transcendencia en el personalismo de Ne - denceille está más en la línea de la filosofía clásica, antigua, crística: la transcendencia es una propiedad real de lo existente, la cual se

mantiene en unas dimensiones y relaciones de comunidad a todos los sujetos sometidos a esa referencia transcendental. Por consiguiente la esfera de lo trascendente pertenece al orden de la existencia real, experimental, fenomenológica y metafísica, es una connotación y apunte de dicha realidad pero que se refiere a su núcleo común el espíritu que sin ser un algo, concreto es lo más concreto de todo algo que tenga existencia concreta.

La noción de transcendencia en el personalismo tiene que ser asociada e instalada en la noción de ser y de relación para pasar después a formar parte de la antropología y de la filosofía de la persona. Es decir, como veremos en su momento, había un ser, una conciencia, una persona, un yo y un Tú trascendentes que fundaron la existencia del ser, de la conciencia, de la persona y del yo experimental. Lo cual no quiere decir, complementariamente, que este transcendental personal no tenga funciones de componente lógico (Kant) o fenomenológico (Husserl) pero queremos decir que lo transcendental en Nedoncelle llega a tener configuraciones personalistas y propias con una existencia plenamente personal. De aquí habrá que entender y explicar la teoría del absoluto personal - unido al transcendente personal dentro de la dialéctica ontología-antropología-ética que hemos adoptado como método. Pero lo importante aquí - también es realizar concretamente el tránsito de los planos ontológico= al antropológico.

"El ser es relación transcendental en el sentido que han propuesto ciertos pensadores medievales de obediencia y dependencia de S. Buenaventura. El es posibilidad de comunicación en vista de la comunión él es ape lo incesante dirigido al ente, es interpelación de la transcendencia en

la exterioridad. Yo lo reencuentro ciertamente en el foro íntimo de mi persona, que está en distancia de su yo ideal y sufre las consecuencias de su inadecuación. Pero sobre todo el inacabamiento y la indigencia de mi yo demuestran claramente su inmersión en una forma de exterioridad - que es la marca del ser por el ente" (26). He aquí consignada la preocupación fundamental en toda la historia de la transcendencia y que el personalismo no rehuye, antes al contrario, afronta. La metafísica de la transcendencia tiene que salvaguardar su comunicación y diálogo con lo concreto y con lo personal. Transcendencia no quiere decir, lejanía o inaccesible a la experiencia personal, como ha pasado en el cristianismo a veces con la metafísica de Dios, o el Dios de la metafísica. La teología y la antropología personalista pueden hacerse un gran servicio en el sentido de que el acceso antropológico al problema de Dios, que también trata Nedoncelle (27) puede significar una solución adecuada entre la forma de entender el transcendental y absoluto religioso por un parte, y el personal por otra (28). Esto es lo que ha dado origen al famoso problema de la muerte de Dios, es decir, el Dios transcendente. Por ello pensamos que la muerte del Dios de los filósofos puede ser superado por el Dios personal, el Dios de la persona, del encuentro, de la distancia pero también del apelo y el diálogo. Según esto, pensamos que el clásico problema de la transcendencia de Dios sobre el ser o el hombre hoy hay que plantearla al revés: la transcendencia del hombre es la que nos lleva a descubrir la transcendencia de Dios. El trans-hombre como problema fundamental de la antropología y del humanismo actual es el que nos lleva a descubrir la transcendencia de Dios como respuesta a la necesidad de transcendencia en el hombre. Esta es la vía antropológica-agustiniana hacia la teología que hemos desarrollado en otros estudios (299).

La transcendencia de Dios no se deriva de una exigencia doméstica, in - terna de su ser aislado, sino que es la consecuencia resultante de la - estructura personal del hombre y de la conciencia. Y esto sin tener mie - do al complejo histórico de la teología que creía que fundar en el hom - bre la transcendencia de la fe y de lo religiosos, o sea de Dios y de - lo divino, era destruirla. No es destruirlo sino construirla y compren - derla. Unir transcendencia y persona no es equipararlas.

Todo esto que hacemos no es más que el desarrollo de la noción del ser - como relación, a la que hemos aludido repetidamente. Todo está conteni - do en el ser como relación de los entes entre sí y con el ser por lo -- cual, la conciencia de existencia se convierte en conciencia de depen - dencia y relación con otros y con el otro. Decir que esa relación es -- transcendente significa que afecta a todos los seres por igual. Esta re - lación transcendental no es objetiva o predicamental sino que se dirige al ser mismo. Es una relación, un comportamiento que corresponde a to - dos los seres como tales y que lo están significando con su sola exis - tencia. Por eso, de los modelos y proyectos de seres particulares que - alcanzamos en la existencia fenomenológica nos podemos remontar a esta - relación única del ser presente en todos los demás seres sin confundir - se con ellos. Todo esto nos servirá para entender posteriormente la per - sona que será también una relación transcendental de las conciencias -- con una conciencia presente en todas y que posibilita la existencia de - todas. Esta relación transcendental es la constitutiva del ser y de la - persona como es también la constitutiva de la apertura del hombre al ob - soluto. Porque la relación como transcendencia es un conjunto de propie - dades personales del ser creado por el que se siente relacionado, depen - diente, creado, limitado. Todo este conjunto de comportamientos del ser

creado es lo que llamamos relación transcendental. Otro problema será -
dar consistencia a todas esas propiedades transcendentales de la expe -
riencia personal. Y no sólo darle consistencia sino personalismo y vigor
interpersonal. Por eso mismo, aquí se abre un nuevo capítulo de nuestra
antropología: cómo se deriva del ser la comunidad interpersonal de los
seres que tendrá su culminación en la relación o comunión que forma el
hombre con Dios en la antropología del personalismo que es fenomenología
de la comunión interpersonal.

Las palabras explícitas de Nedoncelle que tendremos ocasión de encontrar
repetidas son así: "La relación primordial prefigura el 'nous'. Ella lo
realiza en el momento en que establece un lazo de unión entre el yo em -
pírico y el yo ideal de cada ente, porque el ente nunca existe solo: su
distensión es el resultado de su apelo y su originalidad reflejada en -
su fuente transcendente. Entre el yo y esta fuente hay una comunidad --
fundamental que es el nosotros humano divino inserto en lo más íntimo -
de nuestra interioridad. La relación del ente consigo mismo es un refle -
jo precursor de esta comunidad, del nosotros y un efecto previo en la -
conciencia que tenemos de él" (30). Este texto vale por toda una metafí -
sica y antropología en el personalismo. En él se quiere dejar claro cómo,
partiendo de la relación múltiple de los seres (consigo mismo, con -
el ser y con los demás) se llega a establecer el fundamento de la comu -
nidad. Todo ser es comunidad y diálogo consigo mismo, con el ser que --
hay en él y con él que hay en los demás. Su existencia misma es compa -
rtir la existencia con otro que le llamó a ella. Desde esta comunión de
los seres en el ser comprenderemos la comunidad de las personas en la
Persona. La primera dimensión de esta existencia en comunidad es la co -
munidad del hombre con Dios en el interior mismo del hombre. La comuni -
dad humano-divina: he ahí la antropología religiosa que desarrollará el

personalismo siguiendo las conclusiones lógicas de esta metafísica de la comunidad. Después veremos también otros modelos de comunidad, de intersubjetividad, de amor. Son los diadas que analizaremos. Pero su comprensión parte de aquí. Porque el ser es la comprensión de la naturaleza, el que hace inteligible todo lo que es. Del mismo modo la persona será la categoría clave para entender todo el mundo de lo personal, en el que todavía no hemos entrado, pero cuya interpretación estamos preparando con esta metafísica de la relación interontológica. Después será la metafísica de la interpersonalidad.

Pero no sólo la relación de los seres con el ser que está en el origen de su origen y apelación, sino también la relación de unos y otros entre sí funda la comunidad en la existencia que veremos al desarrollar la fenomenología del nosotros antropológico y ético. Sin embargo esta comunidad, este nosotros que se produce dentro del ser y de su conciencia tiene una forma de graduación. Es decir, se produce respetando los distintos niveles de participación y de personalidad y originalidad o apelo derivado. El nosotros es un ser compuesto de muchos seres con su propia personalidad. Comunidad sí, pero también, como quedó apuntado, distancia, diferencia y ruptura en los modos de participación.

Los seres son también, como diría San Agustín, modo y medida de su existencia. No sólo la participan en general, en abstracto, sino que también la modifican y la miden, es decir, le dan una cualidad de ser y una extensión o limitación influyendo realmente en ella.

Por consiguiente, el ser como nosotros está formado por el ser primordial presente personalmente en todos los seres, uno y común para todos,

que quiere decir ser transcendental. Está formado por la integración y comunicación de dicho ser con el yo experimental de cada uno de nosotros para formar la persona total. El ente deberá dejarse penetrar de estas estructuras comunitarias del ser que unidas a su originalidad y fenomenología forman el contorno real-total de la persona. Esta aportación -- consiste principalmente en la libertad con la que uno concurre a esta comunidad de vida. Todo esto desembocará en su momento en una metafísica, en una antropología religiosa y ética de la libertad y por consiguiente de la persona, pues la libertad es la fenomenología de la persona y ella arriba, como decíamos a una metafísica.

No hay comunidad, no hay nosotros en una línea puramente horizontal experimental sino en una integración de lo experimental e impírico con lo transcendental y original. La verdadera dimensión de nuestro ser consiste en alcanzar a percibir la unidad y comunidad radical que por el hecho de existir nos mueve y nos lleva a otros seres.

Pero téngase en cuenta que estamos en una metafísica y ontología histórica real y existencia! Entonces el ente concreto en este caso va unido a una conciencia. A un cierto punto la conciencia es personal. La conciencia, como veremos en su momento, va adscrita a todo ser particular y es conciencia de existencia y de relación. La existencia se identifica con el acto de conciencia. Solo existo en la medida que sé que existen otros, nos ha dicho Nedoncelle (31); pero la primera dirección de la conciencia es la refleja, antes que la exfleja. La reflexión es un proceso ontológico: por el hecho de existir me reflejo en mí mismo, -- existir es un acto de intuición de la existencia personal y de los otros.

Esta conciencia histórica que es el ser nos da como resultado la estructura de la creación: comencé a existir por diálogo, voluntad, amor y decisión de otro ser cronológicamente primitivo a mí pero primordialmente contemporáneo. La conciencia ontológica-personal es o tiene, como apuntamos, una dimensión cronológica y creativa. Percibirme como existente - implica percibirme como creado, es decir, limitado a un llamamiento personal de alguien. Por consiguiente, la totalidad de la experiencia metafísica en el personalismo comprende estos pasos: sentirse ser (conciencia primitiva y refleja) sentirse ser derivado, relacionado y comunicado (conciencia interontológica é intersubjetiva) sentirse creado y en dependencia derivada ante alguien que es mi origen, mi creador (conciencia antropológica religiosa) que, en un momento posterior, tiene que llamarse Dios. Esto es pues, la estructura de la conciencia ontológica en estos niveles.

Aquí comienza ya una tarea explícitamente personalista. Porque esta estructura prepersonal de la conciencia ontológica que hemos desarrollado incluso el componente de la transcendencia, está presente, en toda la tradición filosófica occidental desde Platón a Husserl. La tarea a que nos referimos consiste en dar consistencia personal a todos estos sujetos y centros de conciencia que protagonizan la ontología del ser y de los seres para no quedarnos, como hemos dicho, en unas categorías abstractas o una lógica, o una epistemología sino una verdadera metafísica y antropología del orden personal, interpersonal, comunitario, derivado, etc. Para ello se necesita no ya partir del ser sino de la persona que es la suprema forma de ser allí donde el ser recibe su mayor concreción y conciencia. El espíritu personal se convierte así en punto de partida y de interpretación de toda la realidad (como hemos visto en

el capítulo anterior) y de toda reflexión sobre la realidad o exterioridad del ser. Y la primera exterioridad del ser soy yo mismo. Por eso, - la primer andadura discursiva de la conciencia es ella misma el hombre, la antropología. Desde ella se realiza el asalto a la realidad restante, incluso a la transcendencia.

Aquí aparece, como en toda filosofía moderna, al lado del ser y de la conciencia, el problema del lenguaje, que es lenguaje del ser y del ser de la conciencia. Nosotros le trataremos más adelante como formando parte de una antropología e incluso de una teoría de los valores. Pero - aquí tiene su lugar en la metafísica. En realidad, la mejor perspectiva de dicha labor consiste en poner de relieve las vinculaciones existentes entre ser y lenguaje. Todo lo que sea desarrollar los paralelismos y convergencias entre ser y lenguaje es contribuir a una determinación del mismo desde su origen. Desgraciadamente las teorías actuales buscan la explicación del lenguaje como un hecho originario y originado en la conciencia por sí misma. Esto no es suficiente para el personalismo. No niegan ellos la vinculación del lenguaje a la persona. Como ya quedó desarrollado, la reflexión, el pensamiento, la filosofía, las ideas, todo ello tiene su razón de ser en la persona. Son procesos personales. Pero la persona misma está sometida y condicionada a unos procesos de intercambio y conversión que nos remiten a un comienzo de la persona -- más allá de sí misma, puesto que yo no soy solo, o yo no soy solo yo, -- sino que estoy relacionado y derivado. Por ello, una recta filosofía de la persona es la síntesis, a la vez, de las exigencias de la realidad y de la conciencia, porque la persona es el encuentro de ambos.

Los puntos principales de esta visión del lenguaje a la luz del ser, --

pueden sintetizarse así:

a) Afinidad entre ser y lenguaje. Sólo lo que es puede ser conocido y expresado. El paralelismo entre el ser y el lenguaje hace que el ser sea el centro del lenguaje precediéndole, acompañándole. El lenguaje es la referencia del ser y la referencia del ser en su comunidad. -- Por tanto, el lenguaje no se entiende sin referencia a la comunidad. El lenguaje es el diálogo de los seres con el ser y entre sí. El ser es el cuadro y el sentido formal del lenguaje. Cuando ese ser tiene conciencia y es subjetividad se producirá otro nivel de persona y -- por tanto otro nivel de lenguaje.

b) En segundo lugar se recalca "el poder ontológico del lenguaje". Para ello acude con frecuencia Nedoncelle a la estética y en concreto a la música: porque en el arte es donde más unión hay entre realidad intencional y forma expresiva o comunicativa. Por supuesto, se admite que el arte es un diálogo y comunicación interpersonal donde el lenguaje viene dictado por la creación misma.

Lo mismo sucede con el lenguaje que es un arte donde se expresa y comunica el valor y la belleza de la verdad. Entonces para que haya -- verdad en el lenguaje tiene que existir una objetivación, una corporización de la realidad. Sólo la realidad del ser es realidad del -- lenguaje.

En términos personalistas, es pues, el ser el que crea su lenguaje y todo lenguaje, es lenguaje del ser, de la relación entre los seres, de la comunidad, y sobre todo de la persona, tiene que servir a la persona. Es la personalidad de cada uno de los seres y su relación y apertura o=

colaboración con los demás, lo que tiene que ser puesto en el lenguaje.

Por consiguiente, la ontología y antropología que estamos construyendo quisiere servir a la comprensión del ser del hombre como persona y comunidad. Ellos tienen que ser el centro de la cultura y civilización que necesitamos.

Al lado del problema de la comunidad y del lenguaje, está también el -- problema de los valores como emergiendo de esta visión ontológica perso nallista.

"Ellos son una mezcla -dice Nedoncelle- de ser y de ente. Los valores -- últimos de verdad, de bien y de belleza, conciernen, ante todo, al ser= perrsonal, pero ellos no son el ente en sentido principal; ellos cubren= con un velo la fuente transcendente de donde todo procede y los entes -- que son sus destinatarios o, si se quiere sus delegados. Esta capa, es= el ser que se les impone y subsiste en la integración del ser en el ente.. El ser que recubre los valores últimos sufre su atracción: hemos -- visto que el ser es una norma y apelo; el mismo el ser que copula predi= cadamente en gramática está indexé sobre la transcendencia que él disimu= la, pues él significa que el absoluto no es vulnerable y obedece por el meccanismo de la atribución o la carrera de las equivalencias hacia una= exigencia que él no puede jamás satisfacer enteramente" (32). Así pues, la teoría de los valores hay que afrontarla desde una ontología persona lista: ellos son propios del ser personal y están al servicio y en de= penadencia de una ontología que les precede. Ellos no son autónomos. Su= "valor" consiste en expresar las posibilidades del ser en cuanto ver -- dad, bien y belleza. Verdad del ser en relación; bondad del ser en comu nión y belleza del diálogo personal entre los seres. Este es el mundo --

que configura los valores. A los valores les dedicaremos amplia atención en nuestro estudio, pero aquí vienen convocados por las exigencias de una visión completa del problema del ser y de la ontología que tiene sus consecuencias, como queda dicho, en el mundo de los valores.

Sin embargo, entre el ser y los valores que son el ser del deber ser, - como había explicado la filosofía del espíritu, no existe una relación horizontal, una continuidad de necesidad. Entre el ser y el ser de los valores se interpone la libertad. En ontología y antropología personalista hay que contar con la persona como libertad y no se puede hacer del ser una exigencia física y material. Los valores, es cierto, tienen que obedecer al ser. Pero la libertad puede entorpecer esta labor de docilidad. Ella misma tiene que ser reconducido al ser, pues ella es un valor, asiento, que no fundamento de valores. Por consiguiente, ontología y antropología para la comprensión ética de la teoría de los valores. Dogmatismo ontológico y responsabilidad ética para la aceptación y encarnación de los valores.

Existe además, otro problema que viene dado por este recurso a la ontología para explicar la teoría de los valores. El ser puede servir de fundamento para los valores y para los contra-valores. Por ello se necesita que la teoría axiológica sea una verdadera fijación o discernimiento de los valores. Por ello la filosofía personalista y en definitiva la libertad y la conciencia moral no es la opción entre un valor y un no-valor, los dos con entidad y con relación al ser. Esta hermenéutica, como se ve, supera el dualismo ontológico, gnoseológico, ético: ser no-ser;

verdad-error; bien-mal, y aspira a un planteamiento más profundo y antropológico de los valores. Sin embargo la relación del ser con los valores (del bien, belleza y verdad no puede ser equiparada a la relación -- que pueda haber entre el ser y el contra-valor. Ello sería una ambigüedad ontológica. El valor está adscrito siempre al ser y se identifica -- con él, pues es el encuentro con lo que es. Los valores, el bien, la -- verdad y la belleza no pueden tener una presencia ontológica en el espíritu en el mismo plano que el error, o el mal. Esta es, quizá, la mayor necesidad que tiene la cultura moderna: encontrar un principio diferenciador y hermenéutico que ayude a la conciencia a dirigirse con seguridad y moverse entre las distintas opciones, a veces contradictorias, -- que se le ofrecen en la existencia participada. Este camino tiene que -- pasar por la persona y no puede consistir en despersonalizar lo real -- dad. Pero para ello necesitamos, a su vez, una concepción justa de la -- persona misma.

En este traspaso antropológico de la teoría de los valores hay que entender los llamados valores últimos, o sea, la distinción entre los valores mismos mediante la jerarquía de valores. Ahora bien, habrá que tener en cuenta que algunos valores ya no solamente son distintos o inferiores a otros sino que son contrarios: contra-valores. Todo esto lo estudiaremos más adelante. Pero ha quedado señalado como el personalismo, al lado de la teoría ontológica de los valores (no en vano es una fenomenología) no desdeña tampoco afrontar una teoría de la libertad (antropología) como parte y complemento de ella. Todo esto crea problemas al personalismo.

El motivo de todo ello es la fe en la libertad. También la libertad, - como todo lo creado, es ambigua. Por tanto, el personalismo es un realismo de la libertad. Si todo estuviese ontológicamente hecho y predeterminado incluidos los valores, no habrá opción a la libertad. Pero, al lado de esto, la libertad misma es una posibilidad.

La libertad es algo creado, por tanto ella es también objeto de elección y hechura. Existe pues, una libertad óntica y una libertad antropológica. Es el ser el que condiciona el estatuto de la libertad de -- conciencia en el hombre, pero el mismo ser ya está también sometido a una opción. Para comprender esta aparente contradicción es por lo que Nedoncelle usará constantemente el problema de la libertad derivada, - es decir, de la libertad condicionada o como decimos arriba, de la libertad no libre. Es siempre el mismo proceso: a la experiencia de la libertad hay que buscarle un proceso transcendente y remontarse hasta una libertad pura que sea el origen de todas las demás, que son por -- consiguiente derivadas. No ha pues, ninguna contradicción en el concepto de libertad derivada. La libertad puede serlo aunque no concierne en sí misma. Como la existencia, la vida: puede serlo aunque tenga su origen y su principio en otro. La transcendencia de la realidad puede así formar parte de la realidad misma sin contradecirla. La categoría de lo creado se convierte, así, en una dimensión esencial del personalismo. Toda realidad existente, por el hecho de serlo, es creada, derivada.

DIALECTICA Y DIALOGO; METAFISICA Y ANTROPOLOGIA

Hemos puesto de relieve la condición dialéctica de la metafísica perso

nalista. Y hemos denominado a nuestro estudio como antropología dialéctica porque se trata de la comprensión del hombre frente a Dios y frente a los demás. O sea, la persona como relación. Sin embargo, hay que precisar algo más estos caminos y vamos a ver la diferencia planteada por Nedoncelle entre dialéctica y diálogo. La metafísica es dialéctica, en cambio la antropología personalista es diálogo. Diálogo del hombre con las cosas y con los demás, con las conciencias. Por consiguiente una primera conclusión va a ser que en el ámbito de la conciencia, de la persona no existe dialéctica sino diálogo. Otra razón más para oponer el humanismo personalista al marxismo. La dialéctica no es método en el personalismo. El prefiere el diálogo, la relación, la reciprocidad. He aquí, otra gran diferencia entre el marxismo y el personalismo. El marxismo es dialéctico incluso en el régimen de conciencia. El personalismo es diálogo incluso en los niveles ontológicos, pues la metafísica que hemos expuesto es una metafísica del diálogo entre los seres, personales o no.

Una primera afirmación clarificadora, que se basa en una distinción es considerar la dialéctica como algo propio de los niveles no personales del ser. La dialéctica es la relación y enfrentamiento de los órdenes ontológicos impersonales o infrapersonales. Ella es propia de las fuerzas irracionales, físicas, naturales, pasionales. Ella nos habla de su presión, destrucción, desaparición de una fuerza por otra. Mientras -- que el diálogo afecta a las conciencias donde nada se destruye ni se levanta sobre las ruinas de su contrario. Como quedó aludido al hacer de la noción de filosofía en el personalismo, la verdad es el diálogo, complementariedad de las conciencias. En la conciencia nada se destruye para dar vida o paso a lo demás. Por consiguiente, repetimos, el ám

bito de las conciencias se rige por el diálogo y no por la dialéctica. Esto habrá que extenderlo a la historia, a la cultura, al progreso. Son procesos personales de diálogo, no de dialéctica. Mucho más en la antropología. El hombre, la persona, la conciencia, es diálogo, colaboración recíproca y no enfrentamiento o destrucción. La comunidad de conciencias y de personas es igualmente colaboración de los puntos de vista y psicologías individuales. En eso se distingue la comunidad de la lucha en los grupos.

En definitiva lo que el personalismo intenta es convertir las dimensiones dialécticas del pensamiento en dimensiones de diálogo y contribuir con ello a la creación de una cultura del diálogo, cultura como diálogo.

Otra dimensión de la dialéctica es su carácter fenomenológico extendiendo por tal su capacidad de ser explicitación de procesos internos a la realidad, pero no visibles por sí mismos, directa o inmediatamente necesarios por consiguiente de una realidad o razonamiento mediador que les desarrolle conscientemente. A esto es a lo que llamamos carácter - fenomenológico, implícito.

Pero esta explicitación no es exactamente un proceso trascendente. La razón es la siguiente la dialéctica se mueve en un campo cerrado y horizontal de tal forma que las conclusiones dialécticas en el fondo no suponen un avance de la verdad o del pensamiento. Son siempre inmediatas a sí misma. En ese sentido lo fenomenológico se opone a lo dialéctico o por lo menos lo completa en el sentido de que puede haber una dialéctica no fenomenológica en sí y por sí. La dialéctica permanece - dentro de los límites del pensamiento en sí, mientras que el diálogo -

fenomenológico del personalismo se abre a la creación, novedad y transcendencia. La dialéctica es lo más opuesto a la transcendencia. El diálogo en cambio, desarrolla las posibilidades transcendentales de la -- realidad poniendo en comunicación los dos mundos. Por tanto el diálogo es comunicación, mientras que la dialéctica es exclusión, lucha y reafirmación de la propia postura y realidad sin posibilidad, como queda apuntado, de creación y transcendencia. "Por lo demás no hay ni contingencia ni transcendencia en la dialéctica, salvo desde el punto de vista de las impresiones subjetivas de la conciencia que regula su desarrollo... A este respecto la dialéctica es un dinamismo immanente y -- ella es lo más opuesto al diálogo, pues ella es un monólogo consigo -- misma. Ella es mucho menos una generación de ideas que una posibilidad permanente de regeneración de ideas a partir de una idea" (33). Queda, pues, suficientemente invalidada la dialéctica como forma del pensamiento y como base de una concepción del mundo, de la historia, del hombre y de la persona.

Por el contrario, la antropología y ética personalista se centra en la metodología del diálogo como posibilidad científica. El hombre, la persona es el diálogo de las conciencias en reciprocidad y colaboración. Y sobre todo el diálogo es el desarrollo de las posibilidades transcendentales encerradas en la persona que se abre hacia los demás y hacia Dios. Aquí hemos fundado nuestra antropología dialógica: en la apertura del hombre persona a Dios.

Allí otro lado de la noción de dialéctica está la noción de diálogo, que es como decimos, más adecuada para desarrollar la antropología que intentamos. La teoría personalista del diálogo cumple mejor con las exi-

gencias de la persona vista a la luz de la ontología de la religión es estudiada en este capítulo. Porque el diálogo supone y desarrolla ya un personalismo: él supone y presupone el terreno de las conciencias. El diálogo es el fundamento de la reciprocidad de las conciencias. Es la forma de las relaciones interpersonales.

Ya quedó apuntado que la dialéctica reina en el ámbito de fuerza e impulsos no personales: en el reino ontológico y animal, despersonalizados. La dialéctica es así una instancia que lleva ya en sí misma la -- respuesta condicionada por ella sin posibilidad de libertad o cportu - ciones nuevas fuera de ella misma. Por consiguiente, donde hay dialéctica no hay más que dialéctica. La dialéctica es algo opuesto al pluralismo de la conciencia cuya naturaleza se expresa más adecuadamente en el diálogo. Ella es lo opuesto a la libertad. Por eso comprendemos que el marxismo como dialéctica no pueda ser una teoría del hombre, de la conciencia. No pueda ser un humanismo sino sólo una teoría de la naturaleza, de la masa, del ser como fuerza dialéctica e irreversible, invariable. No hay lugar para la creación del hombre desde la libertad. Porque en definitiva si lo que se pretende es explicar la motividad de la realidad y el dinamismo del ser y de la vida, la dialéctica no la -- explica sino que la fija y la determina. El diálogo y la antropología -- del diálogo es el que da cuenta de la capacidad y posibilidades creadoras y renovadoras de esa misma realidad. Es el hombre el que puede cambiarla y dominarla. Es la conciencia, el hombre, la que preside y cambia la historia. No se puede entender una filosofía de la historia sin una filosofía de la subjetividad, o mejor, de la intersubjetividad que se realiza en el diálogo.

La dialéctica es un totalitarismo pues ella impone su verdad y no se abre a la colaboración y al diálogo con nadie. En el campo de la verdad y de las afirmaciones personales cada conciencia tiene derecho a proponer y proponer la participación de ella en la verdad.

El diálogo es el reconocimiento real de la persona y personalidad de todos los participantes en el mismo. Es la dimensión personal de la conciencia que mediante él mismo entre a formar parte de la persona. No es solamente que el diálogo exija la presencia de un yo y de un tú, sino que el diálogo personaliza al yo frente al tú siendo un ejercicio de intersubjetividad, de comunión y de entrega recíproca.

El diálogo como ejercicio en la metafísica personalista presupone los siguientes datos ontológicos:

- a)) La presencia y la percepción del otro. Por consiguiente el diálogo me da cuenta de que no existo yo sólo sino que la existencia personal es una consistencia. Superando todo ipsismo de la dialéctica de Sartre, la existencia en diálogo es una existencia radicalizada en mí pero para los demás que es la estructura de todo ser. El diálogo entre las conciencias es el que mejor se desprende de la metafísica que hemos descrito ante el personalismo.
- b)) En este descubrimiento del otro que participa y dialoga su existencia conmigo es el punto de partida para comprender la transcendencia. La transcendencia comienza en esta primera salida del yo hacia el tú, mediante el diálogo que es el punto existencial de la co-existencia de sujetos. También la transcendencia religiosa tiene su comienzo ahí. Dios aparece como el Otro, el Tú por excelencia que fun

da el diálogo religioso de la existencia personal o interpersonal. Mientras que el monólogo cerrado de la dialéctica nunca llegará al descubrimiento de la transcendencia porque es su negación, el diálogo en cambio plantea la concepción ontológica en base a esta apertura y comunicación entre los órdenes personales para aportar nuevas orientaciones en la existencia.

- c) Un tercer elemento de la ontología personalista puesta de relieve - por el diálogo como metodología de la comunicación de las conciencias, es la libertad. La dialéctica aplicada no deja libertad: lo determina todo, lo impone todo con sus leyes. Cuando esa dialéctica se convierte no solo en una ley científica de la historia o de la materia sino de la sociedad y del estado se transforma en una ausencia de libertad para la convivencia, donde la dialéctica es el poder y su consecuencia más inmediata la supresión de la autonomía y la libertad de conciencias a nivel de personas. Así pues, el diálogo y no la dialéctica es el que posibilita la ontología de la libertad como posibilitaba y fundaba la ontología de la persona misma. La dialéctica se mide por la determinación, imposición y necesidad, mientras que la libertad y entrega libre definen el diálogo interontológico e interpersonal.

Así pues desde el diálogo como experiencia fenomenológica de la persona hemos pasado a la existencia de tres dimensiones del complejo metafísico de la persona: transcendencia, creación o novedad y libertad. La dialéctica es la negación de dicha trilogía. Y ello tendremos ocasión de comprobarlo en nuestra antropología. La metafísica personalista, tiene en el diálogo interconciencial su mejor método. El diálogo no sólo se

convierte en metafísico sino también en lógica y en epistemología personalista. El diálogo de conciencias es la forma de llegar a la fijación de la verdad, como quedó demostrado en un capítulo anterior. Con esto tocamos de nuevo el problema de la persona y objetividad. La verdad de lo percibido reside en el fondo ontológico de la conciencia que quiera (voluntarismo) comprenderlo y comunicárnoslo. La verdad está a merced de la persona-opción-transmisión-diálogo. La verdad se constituirá a base de la comunicación, mediante el diálogo, que las diferentes conciencias hagan de su verdad-opción de acuerdo con el diálogo -- trascendente de la misma conciencia por el que no obedece a un planeamiento inmanente a la conciencia misma sino que se abre a la transcendencia de la verdad de los demás, incluyendo al Logos personal. Le preguntamos Nedoncelle sobre esta significación del diálogo en la epistemología personalista. "Pero no es esto, pues situar el diálogo en una región extraña a la lógica? No significa esto atribuirle una discontinuidad, una falta de coordinación y una irracionalidad temerosos? A esta pregunta la respuesta fundamental es que el ser personal no es algo caprichoso sino que contiene él mismo una exigencia unificante y universalizante que le protege contra los falsos adelantos, las pseudo-liberaciones las renovaciones ilusorias. La norma está en el corazón de la persona, bajo una forma cada vez más original y cada vez más totalizante" (34). He aquí el gran riesgo y la gran opción del personalismo por la persona en ética y en epistemología. La verdad, la falsedad, el bien y el mal, la miseria y la heroicidad, la libertad o la dictadura, el respeto o la violencia, todo yace en el fondo de la persona, de la conciencia, pero no en cuanto persona y en cuanto conciencia, porque -- una misma persona y una misma conciencia puede ser un héroe o un asesino, uno que ama y se entrega a los demás y uno que odia y destruye;

uno que se abre a la docilidad a la verdad o que se cierra y niega la evidencia. Luego la verdad y el bien, los valores y la ética residen en el fondo de la conciencia, de la persona, de la libertad, pero ella misma está sometida e interpelada por instancias y diálogos superiores, trascendentes a sí mismo que se la ofrecen y se aceptan en diálogo trascendente, salvífico y liberador de nuestra propia contingencia y estrechez personalista.

Por eso en el diálogo la persona no hace más que reafirmarse en su condición de tal y en la reciprocidad y entrega afianzar su vocación personalista a la coexistencia, más todavía, a la comunión y comunicación de donde sale la comunidad, la verdad, la bondad. No así en la dicotomía que por definición es exclusión, eliminación y negación del otro como interventor de mi verdad y dimensión personal y caprichosa, cediendo solo a un determinismo o falsa libertad. El yo no tiene que construirse a base de negación del tú; y el nosotros no es la colectividad material que niegue el contorno del yo y del tú como magnitudes libres y personales. El nosotros tiene que revalorizar las personalidades individuales de los que "está compuesto".

Y esta composición la realiza el diálogo. Los demás problemas que afectan al diálogo se refieren ya a su realización y sobre todo al lenguaje. Pero lo que aquí ha quedado claro es su metafísica personalista. - Les tocaremos más adelante en otras partes de nuestro estudio. Porque también la ética va a afectar al lenguaje del diálogo, o al diálogo como lenguaje. Pero el concepto de diálogo es mucho más profundo que el de lenguaje. Porque puede haber un diálogo con otros lenguajes. En el terreno de las conciencias el diálogo no se dirige ni se realiza solo

a través de la verdad sino del amor. El amor es la realidad más objetiva, más personal a la vez, más interpretativa de la realidad. Y es la realidad más interpersonal también.

A pesar de estas diferencias evidentes entre diálogo y dialéctica, y aun afirmando que el diálogo supera a aquella, es preciso, sin embargo utilizar a veces ambos métodos en la antropología personalista que desarrollamos. Porque ambas, dialéctica y diálogo, están basadas en el ser como relación de todos los seres con el ser y entre sí. Hemos hecho de este principio el punto de partida de la interpretación del personalismo en su fase ontológica. Y ese principio sigue siendo válido aquí: el ser es diálogo de los seres entre sí. Ambas son comunicación de los seres entre sí cuyo fundamento es el ser mismo, porque el ser es comunicación. "Es el ser el que hace posible la comunicación de los seres, aunque es verdad que él no constituye esa comunicación. El es, pues, el "nosotros" delante del "nosotros" y él es precursor de la comunicación. Por lo demás, el ser es el fundamento del lenguaje y el lenguaje mediatiza la reciprocidad de conciencias; bien ella asegura a la dialéctica una especie de prioridad con relación al diálogo, bien que el diálogo tenga una primacía con relación a la dialéctica" (35). Así está por la opción entre diálogo y dialéctica en el personalismo.

Pero a todo esto no hay que olvidar el carácter transcendental que tiene el diálogo entre el Logos y las conciencias derivadas de El. Todo en el personalismo está recorrido por esta presencia del elemento transcendente en forma de ser, de conciencia, de espíritu, de Logos, de persona, de amor, de valor, de Dios. El principio personalista, en último

instancia, es siempre un principio transcendente, de lo contrario, estaríamos en una pura experiencia psicológico-horizontal que nada tendría que comunicarnos.

Con esto damos por concluido este capítulo dedicado a asentar los puntos y las bases de una metafísica hecha con preocupaciones personalistas, es decir, una hermenéutica personal del ser y de todas las afirmaciones ontologistas. No creemos haber hecho más que comenzar.

Todos los análisis que hagamos en adelante estarán siendo deudores de esta concepción expresada al principio: que no hay solamente un estatuto metafísico de la persona sino un estatuto personalista de la ontología.

Sin embargo nuestra intención no ha sido profundizar en esas posibilidades de la metafísica como necesitado de una alternativa personalista. Pues queremos insistir más en lo otro: en la necesidad que tiene la persona de insertarse en un método de búsqueda ontológico. Esto es lo que comenzará a partir del próximo capítulo. Pero estas reflexiones nos han permitido comprender la gran conexión existente entre la alternativa metafísica del personalismo y la alternativa personalista a la ontología. Ello significa ciertamente que el personalismo no es sólo metafísica pero que comienza por ser eso y a partir de eso sacaremos todas las demás conclusiones.

NOTAS

- (1).-Explor. person. I,pág. 36.
- (2).-Explor. person. I,pág. 41.
- (3).-Intersubj. et ontol. intr. pág. 5;véase,además,pp. 83-93 y los textos citados en la nota 14.Nedoncelle se hace cargo del titubeo y ambigüedad que hay en la terminología ontológica de las lenguas modernas:unas veces acuden al sustantivo,otras al infinitivo y gerundio,otras al plural,etc. Véase Ibid. pág. 83.
- (4).-Explor. person. I,pág. 38;véase Consc. et Logos,intr. pág. 12.
- (5).-Vers une philos. intr. pág. 9:"De même serait-il contraire à mon dessein que,sous prétexte de dégager l'essence pure,en même temps le cadre des institutions,où les hommes ont souvent exprimé une expérience et une sagesse dont on ne se dispense pas sans dommage.A ces deux égards,une métaphysique d'évasion ou de facilité ne rendrait pas service à la vie,bien que la vie ne dévoile son secret qu'au niveau de la métaphysique,où elle se recueille et se dépasse".
- (6).-Explor. person. I,pág. 42.Como se sabe,lo que intenta Nedoncelle es todo lo contrario:que la sicologia y la fenomenologia nos conduzcan a la metafísica:"Cette analyse psychologique suggérera d'emblée les problèmes d'une métaphysique personnaliste":Reciproc. des consc. intr. pág. 9;Intersubj. et ontol. I,10,I pág. 119:"Entre la conscience humaine et la personne il y a,semble-t-il,la distance d'une experience psychologique á une conclusion metaphysique".
- (7).-Explor. person. I,pág. 35.
- (8).-Explor. person. I,pág. 38.
- (9).-Explor. person. I,pág. 39.Y más adelante dice también sobre este problema de las relaciones entre metafísica y fenomenologia:"On voit comment subsiste entre la phénoménologie et la métaphysique un point de contact:celui du cogito (impliquant un cogitamus).C'est le point de contact privilégié:nul autre ne peut s'établir sans celui-là":Ibid. I,pág. 43.
- (10) .-Explor. person. I,8 pág. 83.
- (11) .-Vers une philos. de l'amour et de la personne,concl. pág. 266; Consc. et Logos,II,pp. 174-175:"De soi á soi,de soi aux autres et á l'Autre... Il faut préciser la formule employée tout á

l'heure: l'impersonnalité de la pensée n'est pas seulement le masque de la personnalité, elle est le masque de l'impersonnalité, elle est le minimum de présence que chaque moi pensant a toujours en lui de tous les autres moi pensants et du principe supra-personnel qui les fait penser"; Vers une philos. concl. pág. 252.

- (12).- Explor. person. I, pág. 43; véase también Intersubj. et ontol. II, 11, 5, pág. 133.
- (13).- Explor. person. I, pp. 25-26. El aspecto del ser como fuera y sistema está bien descrito en Intersubj. et ontol. II, 7, 6, pp. 86-87.
- (14).- Intersubj. et ontol. II, 11, pág. 131; Explor. person. I pág. 44: "De ce que l'être est le rapport élémentaire des étants, il suit qu'il est aussi dans leur étoffe, car il est d'abord le rapport de chaque étant avec lui-même. L'être est ce qui fonde le dialogue du moi avec lui-même... D'un autre côté, l'être est le rapport fondamental des différents étants non seulement avec eux-mêmes chacun pour leur compte, mais entre eux", véase también Intersubj. et ontol. II, 11, pág. 132: "Nous avons défini l'être comme la relation primitive de l'étant avec lui-même et avec les autres étants"; Ibid. intr. pág. 5: "Aux analyses sur l'intersubjectivité se conjugue une doctrine de l'être en tant que relation primordiale des étants"; esta relación no se entiende como accidentada, según las categorías aristotélicas: Explor. person. I, pág. 45 nota; Ibid. pág. 82.
- (15).- Intersubj. et ontol. II, 8, 1, pág. 95.
- (16).- Explor. person. I, pp. 45-46; véase igualmente Person. hum. et nat. IV, 49, pág. 93: "L'aspiration ontologique trouve ainsi son aboutissement dans l'identité personnelle; la catégorie de l'être pur, malgré son indigence désolante, est elle-même orientée vers ce terme et mue par un heureux instinct de suicide. L'être, qui est indétermination, est destiné à la détermination".
- (17).- Intersubj. et ontol. I, 7, 4, pág. 85; véase Ibid. II, 11, pp. 132-133; GRANIER, J: Reflexion sur l'essence de la métaphysique, en "Revue de métaphysique et de morale" 83 (1978) 433-446; BONTADINI, G: Conversazioni di metafisica, 2 vv. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1971.
- (18).- Véase su estudio antropológico, ALTNER, G: Kreatur Mensch. Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum, Deutsche Taschenbuchverlag, München 1973.
- (19).- Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 87. El aspecto dinámico del ser particular o personal como desarrollo continuo está descrito

en este párrafo de una antropología ontológica: "Die ontologische Relation von Sein (esse unum et movens) und dem Insgesamt alles Seienden (entia multa et mota) scheint durch den metaphysischen Beziehungsbegriff der Entwicklung definierbar zu sein. Hier gibt es nur eine Welt, daß sich im Staff des Seien den zu sich selbst hin entwickelnde Sein... Sein ist das was im Insgesamt alles Seienden wird": STURMANN, J: Systematische Anthropologie. Ontologie des Menschen, München 1955, pág. 15.

- (20).— Explor. person. I, pág. 50,
- (21).— Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 86.
- (22).— En esta línea se encuentra, como se sabe, la filosofía y la antropología de M. Buber; véase WOOD, R: Martin Buber's ontology, Northwestern Univ. Press, 1969; BOCKENHOFF, J: Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte, Freiburg-München 1970; CASPER, B: Neuer Litteratur zu M. Buber, en "Philos. Jahrbuch" 78 (1971) 177-181.
- (23).— Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 89; y más adelante: "La contradiction la plus forte, celle du néant, a un sens pour l'étant: elle signifie qu'il a conscience d'être contingent": Ibid. pág. 90.
- (24).— Nos referimos a la gran intuición agustiniana de distinguir el orden ontológico del orden moral o antropológico. Ello tiene lugar, ciertamente, en el problema del bien y del mal, pero que supone una aplicación de la metafísica a la ética: el bien es el ser, el mal es la nada. El maniqueísmo planteaba el orden moral de forma incorrecta, pues lo reducía al orden ontológico. Sin embargo, S. Agustín explica el orden moral por el orden antropológico. Por ello, puede venir considerado como el fundador del orden moral: el mal es el hombre mismo cuando no usa bien de su libertad. Esto no podía descubrirlo la filosofía griega.
- (25).— Téngase en cuenta, otra vez, el sentido de los términos: transcendencia, transcendental, cuando se usan en la antropología y en la fenomenología personalista. Los lugares más importantes son: Consc. et Logos, intr. pág. 9; Ibid. II, pág. 157 y 158; Intersubj. et ontol. II, 7, pp. 90-91.
- (26).— Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 90.
- (27).— Explor. person. I, pp. 52-61; Consc. et Logos, II, pp. 119-138. Este problema lo trataremos más adelante cuando abordemos el problema religioso en el personalismo.
- (28).— La conciencia de transcendencia personal va inseparablemente unida a la autoconciencia de la persona. Esto lo veremos más claramente en el capítulo siguiente al estudiar los contenidos de la magnitud del yo personal: el yo, el tu, el nosotros, el tu

divino, etc. La transcendencia como algo inherente a la conciencia personal lo reconoce el mismo Bloch: si existo, me percibo como existiendo por otro. Por ello, la existencia es, por sí misma, un apelo y reclamo a la transcendencia. Véase BLOCH, E: Tübingen Einleitung in die Philosophie, I Band, Frankfurt am M. 1963, pág. 11; WEISCHEDEL, W: Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 2 vv. Darmstad 1971 y 1972 resp. KUNG, H: Existiert Gott?, Piper Verlag, München 1978, pp. 553-560.

- (29).- FERNANDEZ GONZALEZ, J: Antropología y Teología actual, Madrid 1977; IDEM: Teología y Antropología dialéctica. La antropología religiosa en los "Soliloquios" de S. Agustín, en "Revista Agustiniiana de Espiritualidad" XVII (1976) 39-61.
- (30).- Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 91.
- (31).- Véase Explor. person. I, pág. 50: "Je suis, dans la mesure où je perçois une partie du monde"; Intersubj. et ontol. I, 10, pp. 121-122 donde se habla de los distintos niveles de conciencia; además: Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 92 nota: "Nous ne pensons pas que l'idée de l'étant se confonde avec l'étant".
- (32).- Intersubj. et ontol. I, pág. 93; Reciproc. des consc. III, 1, I (190) pág. 226. El carácter personalista y ontológico de los valores queda así reflejado claramente. Los valores no les crea la libertad como quiere, por ejemplo, Gurvitch, sino que la libertad es creada por los valores que ella encuentra ya existentes por sí; véase Consc. et Logos, I, pág. 152: "Les valeurs supposent toujours une rencontre entre un être et une conscience".
- (33).- Explor. person. I, pág. 80. Y continua diciendo: "Sans contingence intrinsèque ni transcendance véritable, le mouvement dialectique a donc pour idéal d'aboutir à un système clos. Ce système peut rester antithétique et nous bloquer dans une aporie: mais il peut aussi se terminer dans la reconnaissance d'une identité foncière entre les éléments parcourus et intégrés".
- (34).- Explor. person. I, pág. 81; Intersubj. et ontol. II, 9, 19, pág. 114: "La solitude est le moment dialectique qui alterne avec le dialogue".
- (35).- Explor. person. I, pág. 81; véase también Intersubj. et ontol. II, 9, 11, pp. 104-105. La dialéctica estructural en el estudio del hombre la estudia TRIAS MERCANT, S: El hombre y sus parámetros dialécticos, en "Estudios" 34 (1978) 303-322; VARIOS: Antropología de la ciencia, Ed. Anagrama, Barcelona 1975.



Jesús Fernández González

TP
1982
172-II



x - 53 - 1007 03 - x

ANTROPOLOGIA DIALECTICA. ESTATUTO METAFISICO DE LA PERSONA
SEGUN MAURICE NEDONCELLE

TOMO II

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 172/82

© Jesús Fernández González
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1982
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-24644-1982

C U A R T A P A R T E

ESTATUTO METAFISICO DE LA PERSONA EN MAURICE NEDONCELLE

C A P I T U L O P R I M E R O

LA PREGUNTA POR LA METAFISICA DE LA PERSONA EN NEDONCELLE

ESTATUTO METAFISICO DE LA PERSONA

Aquí comienza nuestra búsqueda de lo que es la persona como magnitud total en el personalismo, a niveles metafísicos, con todas sus derivaciones religiosas, éticas y comunitarias. Pero queremos partir, como quedó apuntado líneas más arriba, de una encuesta metafísica sobre la persona para radicarla en unos contenidos de firmeza y poder así construir sobre ella el resto de las afirmaciones que forman el estatuto derivado de la persona.

Consiguientemente, desde ahora en adelante vamos a hacer un análisis de toda realidad filosófica y lenguaje, tomando como punto de referencia la persona asumida como motivo crítico de toda la visión del ser y del mundo, de la religión y de la ética. Pero antes de eso se impone una revisión crítica de la imagen y del concepto mismo de persona a la luz de esta metodología.

Podemos decir que seguiremos el orden siguiente que nos parece metodológicamente justificado. En primer lugar asistiremos a una emergencia metafísica de la persona: el ser es el origen de la persona y de la comunidad. El nosotros está ya prefigurado en la comunidad ontológica de los seres. Todo ser es, por tanto, personal y no hay metafísica que no sea personal, como quedó dicho en el capítulo correspondiente. Pasaremos después a un estudio fenomenológico de la misma persona describiendo y conduciendo todos los contenidos lingüísticos del personalismo a esa "religión metafísica de la persona" (1). Continuaremos proyectando la metafísica de la persona para iluminar y comprender los centros de desarrollo y los procesos desencadenados por ella en el resto del conjunto de afir-

maciones antropológicas y su sentido final. Acudiremos a tres espacios: el mundo, los valores y Dios. Así se completa el panorama de un estudio metafísico de la persona y de la comunidad. No olvidemos tampoco las -- grandes posibilidades ofrecidas por esta teoría de la persona en orden a comprender la esencia del nosotros o sea de la comunidad y reciprocidad real de los seres personales que son a la vez comunitarios.

En definitiva, la división más clara e inmediata de nuestro estudio es: una primera aproximación ontológica y fenomenológica a la noción de persona; y en segunda instancia, una realización antropológica y experimental de la misma en cuanto espíritu que se desarrolla en diálogo e incluye sus dimensiones religiosas y éticas. En esta búsqueda dialéctica de la persona es donde el amor, el nosotros, el diálogo, la comunicación, la comunión, tienen su primacía esencial.

Dentro ya de la magnitud filosófica de la persona como ese espacio metafísico al que nos hemos referido vamos a estudiarla en tres tiempos: su emergencia en el ser de la conciencia, en el espíritu, a través de un -- procedimiento dialéctico; su desarrollo y plenitud en cuanto persona que se realiza a través de las formas personales, base de la reciprocidad, o sea de la apertura y del diálogo con los demás, con el mundo, con Dios. Y todo ello sin abandonar la dialéctica, el espacio de la persona, sino continuándola. La continuidad de las conciencias forma parte de su ontología. Dígase lo mismo de la universalidad y de la reciprocidad. En tanto la persona es singular en esa medida se universaliza y se trasciende. La comunión es la trascendencia del yo y del tú.

Todo este recorrido por el estatuto metafísico de la persona que terminará en su asentamiento religioso (el "nous" formado por la persona y Dios) y ético, lo haremos atentos siempre a dos instancias: la ontología y la antropología. Es decir, en el carácter existencial del personalismo no podemos olvidar que después de fijar el límite ontológico de la persona no existen más que dos proyectos personales realmente existentes: el hombre y Dios. La antropología se hace, pues, en función de un personalismo y lo mismo hay que decir de la reflexión sobre el ser de Dios. Todo ello origina una antropología religiosa. Por ello, nuestro proyecto completo supone una antropología religiosa como convergencia dialéctica de ambos centros de existencia personal, es decir, el hombre y Dios. Así queda -- justificado metodológicamente la totalidad de este análisis personalista hecho desde la figura y la obra de Nedoncelle, su mejor inspirador y máximo representante. Por consiguiente, el estatuto metafísico de la persona se convierte en antropología y en teología. Igual sucedía en el mundo griego: la reflexión sobre Dios coronaba el proceso de la sabiduría humana. Por eso, toda ciencia era a la vez, teología y política, según la interpretación que ha hecho de ello San Agustín (2). La antropología puede ser la llamada a cumplir una función integradora de la cultura y de la sabiduría en nuestro tiempo. El hombre es, por lo demás, la referencia o por lo menos la sugerencia de toda ciencia, sobre todo de las llamadas ciencias del espíritu, o ciencias del hombre, porque el espíritu es el hombre.

LA EMERGENCIA METAFISICA DE LA PERSONA

En otro lugar quedó dicho que la filosofía personalista era una opción - por el sujeto, que comprende algo más que el espíritu o la conciencia en sentido fenomenológico, como se verá más adelante. Aquí bastará con decir que la filosofía de Nedoncelle trasciende el espacio subjetivo y fenomenológico de la conciencia para llegar hasta la persona aun sin salirse de la conciencia. En el primer caso (el estudio de la conciencia) no sería más que fenomenología o psicología. En el segundo caso (el estudio de la persona) tenemos ya una metafísica transcendental. Este es, pues, el primer presupuesto de este capítulo: el personalismo, o la filosofía del sujeto en cuanto persona en Nedoncelle es una metafísica, y creemos que la mejor aproximación a la persona tiene que hacerse desde la metafísica aunque no se agote con ella sino que tenga sus derivaciones como hemos dicho, en la antropología religiosa y en la teoría ética.

Comprometiendo más esta afirmación llegará a decir Nedoncelle que el defecto de las filosofías actuales es haberse quedado en la descripción de la conciencia superficial y de imágenes o conceptos vagos e imprecisos. Es decir, son poco más que una psicología fundada en la realidad de la conciencia. Por ello, habría que decir que la única filosofía del sujeto digna de ese nombre es el personalismo cuando asume la tarea de explicar la persona a la luz de las exigencias de la ontología que la originan y la condicionan. Y una de esas exigencias es la transcendencia. Sin ella no hay filosofía del sujeto, ni sujeto de la filosofía propiamente dicho. El gran valor del personalismo consiste en incorporar dicha dimensión transcendente al concepto integral de la persona.

Así pues, toda la tarea consiste en trasladar el discurso fenomenológico de la conciencia a una metafísica de la persona. Reivindicar el carácter personal de la conciencia que nos sitúe dialécticamente en la transcendencia.

Se parte de una constatación desalentadora: la crisis en que se encuentra la metafísica de la persona (3). Marxismo y estructuralismo están ahí para probarlo. La teoría de la conciencia y de la transcendencia en Sartre es un ejemplo clarificador de la impotencia metafísica para el tratamiento o esclarecimiento de los fenómenos de conciencia. Igual habría que decir de otras filosofías de la existencia. Todas ellas son filosofías del sujeto, pero también de la impersonalidad. Así no se puede elaborar una antropología verdadera porque el hombre es algo más que sujeto-conciencia o "cogito". Tendremos ocasión de probar estas afirmaciones.

Según esto, la perspectiva más correcta para entender la persona no es la psicología ni siquiera la fenomenología sino la metafísica. Por ello hemos comenzado nuestro estudio de la persona, de humanismo, por la pregunta metafísica. Ella es la superadora de la pregunta fenomenológica y mucho más de la psicológica. Aunque no niega Nedoncelle que la pregunta por la persona comience en la psicología y siga por la fenomenología. Pero -- ello no basta para dar cuenta del fenómeno íntegro de la persona. Con -- otras palabras: la psicología es introducción y pregunta, la metafísica -- es conclusión y respuesta, como repetidamente afirma nuestro autor (4). Así queda situado el problema.

A la hora de afrontar una comprensión metafísica de la persona en nuestro autor quisiéramos poner de relieve en qué medida su procedimiento se --

ajusta o se desvía de la filosofía tradicional que respeta el orden: naturaleza-individuo-persona. Es decir, en qué sentido la ontología personalista puede ser una reedición de la teoría tradicional y cristiana sobre la persona o por el contrario supone alguna innovación en el contenido o en la forma de entenderla. Aludimos en otra ocasión a la gran densidad histórica que tiene el personalismo y su alto sentido de respeto y -potenciación a la vez de la filosofía común a occidente. Consecuencia de esto es el grado de lectura y conocimiento que Nedoncelle posee hacia el pensamiento griego, romano, cristiano, medieval. La lectura de Boecio y de San Anselmo en el tema de la persona son evidentes. Sin embargo, eso no significa una repetición sumisa de sus ideas o de sus métodos para -llegar a la fijación del concepto de persona.

Reconoce nuestro autor que la noción de persona dada por Boecio "sigue -ejerciendo una especie de monopolio" (5). Se refiere, naturalmente, a la célebre definición "la persona es la sustancia individual de una naturaleza racional". El autor es ^{de} la opinión (contra lo que a veces se cree) -que Boecio no pretendió encerrar en esa fórmula estática y conclusivamente una definición eterna de la persona. Ella es el resultado de una búsqueda, de un intento de alusión a lo que puede ser la persona. Tiene ese carácter de ensayo y aproximación indicativa. Por lo demás, dentro del -pensamiento de Boecio existe una evolución y las cosas no se han detenido a estudiar dicha evolución. Quizá el planteamiento de Boecio no es --tan ontológico como lo será después en el personalismo, sino que Boecio=está haciendo una antropología y parte de que el hombre es una persona. Desde ahí se busca su diferenciación de la naturaleza, o lo que es igual, su identidad. Por tanto, la noción de persona en la historia surge como= necesidad de la antropología y no viene directamente de la metafísica de los seres en sí. El personalismo a su vez busca la justificación del hom

bre-persona en algo más radical, más determinante y conclusivo de la existencia, como veremos más adelante.

Para Boecio, el punto de partida, supuesta la especie en el ordenamiento de los seres, es dentro del árbol de Porfirio, la naturaleza individual- que se caracteriza por una serie de cualidades comunes pero a la vez propiedades singulares. Ya estamos así metidos de lleno en la dialéctica -- singularidad-universalidad que será la estructura interna de la metafísica de la persona en nuestro autor. Según esto, la racionalidad está entre las propiedades comunes y no sería algo capaz de individualizar o -- distinguir a unos seres de otros. Esto parece que se opone a las conclusiones sacadas por los comentadores de Aristóteles: la persona hay que -- buscarla en la línea de lo singular, de lo intransferible, de lo incomunicable. Las cualidades comunes no son capaces de apoyar o constituir la individualidad propia y concreta de una persona. No olvidemos que Boecio es en este momento un ejemplo de cómo la persona y su metafísica se construyen a la luz del cristianismo, o sea, de la teología trinitaria y de la cristología.

Esa realidad por la que, dentro de la comunidad y pluralidad de individuos uno se distingue del otro, y dentro de las propiedades una se distingue de las demás vamos a llamarlo con el nombre genérico de alteridad aunque no sepamos decir de momento qué es la alteridad. Alteridad es la simple diferenciación real de unos seres en relación con otros. No olvidemos que la metafísica personalista tiene su punto de partida en el pluralismo de los seres. La metafísica es metafísica de las "personas" o sea de los seres diferenciados, de los sujetos y sus relaciones. Ese es el -- hecho radical y primitivo que aparece a la conciencia: diversidad de se-

res y de proyectos ontológicos. Pero la diversidad hay que justificarla a través de la diferencia, que da como resultado la distinción. Y la distinción como proceso propio de cada ser lo llamamos conjuntamente alteridad. Por tanto, el personalismo no parte de cero, de la nada, del ser -- oceánico e indeterminado a la hora de determinar el estatuto metafísico de la persona sino que asume el ser histórico o la historia del ser que es la historia de su diferenciación. Esta observación nos ayudará a comprender muchas afirmaciones y aspiraciones propias del personalismo en las que se aparta de los planteamientos conocidos en otras filosofías.

La alteridad es, sin más definiciones fenomenológicas por el momento, el conjunto de elementos que forman la diversidad entre los seres, pues se parte del hecho fundamental del pluralismo (pluri-verso) de los seres -- frente a la unidad (uni-verso). Lo primero que percibe la conciencia es su variedad. Dicho con categorías de la metafísica, el ente es anterior al ser, la diversidad a la unidad. Esta diversidad y diferenciación entre los seres es, por lo menos, numérica y espacial. Es también histórica y temporal. Este es el hecho de experiencia relevante que merece ser analizado.

Pero al mismo tiempo que percibimos la alteridad de los seres lo hacemos porque de alguna manera percibimos su unidad. Sólo la unidad causa la diversidad, solo lo que es uno puede ser universal y diverso. Así es como el carácter de la existencia tiene una dimensión personal. La persona no es sólo el nombre propio de un ser determinado, diversificado, sino que alude también a la estructura fundamental de la relación que une y diversifica a los distintos seres existentes en la realidad. La persona es el hecho diferencial y constituyente de los seres con el ser y entre sí. La

existencia es a la vez una y múltiple, distinto e idéntica. A ello lo llamaremos el carácter personal de la existencia. Por eso comprendemos ahora que la magnitud y la reflexión sobre la categoría personal pertenece a la metafísica y constituye una zona de diálogo que va más allá de la experiencia. Así desembocamos en un texto de Nedoncelle que nos sitúa correctamente ante la noción metafísica de la persona y de lo personal como característico de la existencia, en el momento que iniciamos la comprensión de su emergencia ontológica. Aludiendo a la situación de olvido y de insignificancia en que quedaría la individualidad humana si colocamos la diferencia en datos accidentales, dice el autor: "El único medio de evitar esta consecuencia sería llamar vida personal los estados por los cuales nos asemejamos todos; o sea, los actos por lo que entramos en comunión y formamos así, por decirlo de algún modo, un sólo hombre. Pero en este caso sería necesario admitir que la persona es un absoluto sin plural y que es una sola para todos los individuos" (6). Según esto, la identidad del hombre no está en el individuo particular sino en esa comunión de lo humano de la que los individuos son variaciones. Como se ve estamos muy lejos de los planteamientos fríos y lejanos, metafísicos y asépticos de la noción de persona en Boecio. Aquí no se trata de la noción de persona sino de la noción de lo "humanum", de la convivencia, de la diversidad como condición de la comunicación. Toda la metafísica de la persona tiene esta perspectiva humana, social, comunitaria: contribuir a explicar el hecho de la unidad y de la convivencia de los hombres.

Sin embargo parece que el problema sufre un giro importante en las obras y comentarios posteriores de Boecio y evoluciona hacia posiciones más substancialistas concediendo que el conjunto de cualidades propias y diferenciadoras de un individuo respecto a los demás (y que hemos llamado "alte

ridad") son más esenciales, substanciales y fijas que accidentales. Se trata de hacer recaer sobre la persona concreta, cada hombre, cada individuo, el peso y la razón de su ser frente a los demás, su valor, su desarrollo, su dignidad. No se insiste en la comunidad de los seres sino en su proyecto individual y cerrado. Por ello mismo la metafísica y la antropología de Boecio en esta etapa sería completamente distinta a la que hemos señalado anteriormente. Es decir, defendería la dimensión sustancial de la persona presente en el individuo y entenderlo a través del mismo enfrentando así a los individuos entre sí. Todo ello iría en beneficio del individuo mismo que se ve revalorizado en su unidad y ámbito esencial -- frente al poder extensivo de lo genérico y común que subsiste en la naturaleza, en la especie. Lo que sucede es que Boecio no ha visto todavía en la persona la gran posibilidad dialéctica de superar estas antítesis -- individuo-especie mediante la comunicación personal que exige la existencia individual precisamente, pero que lo supera y amplía en su dimensión personal, es decir, universal que no es lo mismo que general o común, si no información de la unidad sin desaparecer ella misma sino haciéndose -- más profunda, aunque no más individual.

Pero aquí nos encontramos con otro escollo: recalcar la esencialidad de la autonomía sustancial del individuo humano concreto nos lleva a su aislamiento e incommunicabilidad radical y eterna. Esto puede conducir históricamente al peligro de identificar el personalismo con el individualismo que es egoísmo. Es el momento de resaltar el equilibrio de la tesis -- personalista: reforzar el valor y el carácter individual de la existencia poniendo la diferenciación de las personas en algo consistente y sustancial, y exigir al mismo tiempo su apertura y comunicación con otros "

centros personales, salvando de ese modo las dos exigencias más fundamentales en la historia de este problema: autonomía y valor del individuo y su necesidad de los demás para constituirse a sí mismo como tal. Esta es la estructura dialéctica de la persona como tendremos ocasión de ver. Solo así recuperará la cultura su capacidad de asumir y dirigir ambos aspectos de la existencia humana: el respeto de lo individual y el compromiso de lo social, mejor llamado lo comunitario, de la persona. Pero tampoco se puede entregar uno a maniobras demagógicas afirmando que el cristianismo-personalismo ha favorecido el análisis capitalista-individualista, egoísta de la vida, de la persona y sus relaciones, mientras que por otro lado sería el marxismo-comunismo el que funda la concepción altruista y generosa, oblativa y caritativa de la existencia humana. Tengamos en cuenta que el marxismo tiene su inspiración en un hecho radicalmente antipersonal, inhumano, inmoral: la lucha de las personas, de las clases, el conflicto de las conciencias como conciencias de intereses. Esa no es la salvación de la persona; de ahí no puede venir una nueva humanidad, una nueva esperanza persona. Por el contrario, es el diálogo (no la lucha) la comunión (no el odio) la reciprocidad (no el conflicto) predicadas -- por el cristianismo los que fundarán la nueva civilización, el nuevo orden de relaciones interpersonales necesario.

No está de más recordar por qué caminos y motivaciones se ha llegado a este interés por la persona. Todo es efecto de una antropología que busca su fundamentación en el orden ontológico, dentro de la preocupación de entender la diversidad y personalidad de los seres. Ese es el hecho metafísicamente relevante: la existencia del pluralismo ontológico. Entonces viene la pregunta por la unidad y originalidad, identidad o comu-

nidad de los seres. Trasladado esto a un orden antropológico tenemos la concentración del problema en la persona como proceso dialéctico de unidad-comunidad que responde a estas preguntas iniciales.

Estimamos pues, que la pregunta por la persona no surge como consecuencia de un "a priori" metafísico, o de una intuición en el vacío, o por una espontaneidad de lo radical en el hombre, sino como un dato de la filosofía cristiana en su tiempo. La respuesta será elaborada progresivamente a base de perspectivas múltiples hasta formar la reflexión metafísica -- que hoy tenemos y cuya máxima representación, en el orden antropológico, es el personalismo que estudiamos aquí. Posteriormente las discusiones derivaron hacia las cuestiones de la unidad o comunidad del entendimiento humano cuyo representante, además de la filosofía árabe, parece ser -- Siger de Brabant, según ha estudiado el mismo Nedoncelle.

Por consiguiente la metafísica de la persona tiene que asumir este medio y circunstancia histórico-cultural en que ha surgido, lo cual no se opone que, precisamente para responder a ello, apele hoy a instancias metafísicas superiores que es el terreno donde el hombre conduce las cuestiones más radicales de la existencia derivada.

Completando esta idea para dejarla ya, diremos que la pregunta de Boecio por la esencia de la persona, que es el comienzo del problema, le viene del ámbito antropológico ciertamente, pero su fe cristiana le ayuda a responderla recurriendo al misterio trinitario y cristológico, aunque no esté haciendo o no intente hacer una teología. El personalismo no es una teología. Lo que sucede es que en la solución del problema de la persona se mezclan modos antropológicos, modos metafísicos y modos teológicos. -

Nosotros vamos a analizar ese modo metafísico en el tratamiento del problema de la persona.

EL SER, COMIENZO DE LA PERSONA

Ya hemos comprendido la razón dialéctica del ser personal: unidad y diferencia entre los distintos seres o grados de ser. La razón del uno y del universo, de lo diverso y pluriverso, de la persona y de las personas, - de los propios y de los comunitarios, de lo uno y de lo múltiple. Antes de pasar a analizar la persona como espacio ontológico vamos a verla en relación y en emergencia del ser. Aquí comienza nuestra comprensión de la persona desde el ser.

Hemos repetido un principio de metafísica que es aquí donde tiene su aplicación y su asentamiento metodológico: el ser es la relación de los seres con el ser y de los seres mismos entre sí. De aquí tenemos que partir para entender la noción de persona y del nosotros. En la parte anterior hicimos un breve ensayo de metafísica personalista como preparación a este estatuto metafísico de la persona que estamos desarrollando. Pero ahora es el proceso inverso: se trata de analizar el ser como principio y comienzo del proceso de personalización dialéctica de la existencia hasta llegar al hombre.

Según esto, lo que existe en primer lugar es el orden ontológico, el ser y su existencia. Quedó aceptado por Nedoncelle que la metafísica personalista opera con el principio de que los seres son anteriores al ser (7). Se parte de la conciencia de los seres particulares. Existen los seres, el pluralismo, la diferenciación antes que la unidad, la interontología antes que la ontología. Trasladando este orden a la conciencia tenemos -

que la conciencia no es sólo conciencia de ser (o sea conciencia de la relación con el ser) sino conciencia de inter-ser, de ser relacionado con los demás, de ser compartido, de ser dependiendo. Ser es ser-ensí, pero también ser-en-el-otro. El fundamento último de la persona en su estructura y en su autoconciencia hay que buscarlo en esta bipolarización del ser como relación consigo mismo y con los demás en el ser: "Esto es, en efecto, lo propio de toda persona: tener que darse el ser que ella recibe. La extensión y la intensidad de los valores se acreditan; ellos entran en la relación de los seres con ellos mismos y con los otros seres de una manera nueva, porque estos seres son centros personales que no se proyectan al exterior como partes de un mundo; cada uno es virtualmente universal y escapa al menos por un punto esencial a la alienación fantasmagórica de su subjetividad" (8). La persona, antes de ser sujeto es simplemente ser, o sea relación consigo misma como ser.

En buena lógica hay que concluir que el ser es el fundamento de la persona, porque todo ser tiene ya una estructura personal en el sentido de -- que el ser es relación múltiple y esencial. Esto es lo propio del ser y de la persona o del ser personal, o de la persona como ser: relación consigo mismo y con los demás mediante el ser. Esto que vale para la persona vale también para la comunidad. Este es nuestro objetivo: fundar la noción de persona en la noción del ser, haciendo un análisis ontológico de la persona y un análisis personalista del ser.

Vamos a detenernos un poco más en esta base metodológica del concepto de persona que hemos iniciado, antes de entrar de lleno en el estudio fenomenológico de la misma. Esta fundamentación de la persona en la estructura misma del ser replantea el sentido dialéctico de la misma a través de

la noción de ser: se es ser particular, individual, personal, porque se participa o se recibe un ser universal, presente, relacionado con los de más seres particulares: "La persona vive en dos niveles: de una parte el del ente que es lo más íntimo y lo más final para ella; de otra parte la del ser que interviene en nuestro comienzo metafísico y en nuestros continuos comienzos cronológicos" (9). He aquí otra forma de expresar la -- convicción anterior: el comienzo real de la persona está en la doble sig nificación del ser: relación consigo mismo y relación con los demás se - res. En tanto soy persona en cuanto soy relación con el ser y con los se res.

El resultado de este análisis del ser como fundamento de la persona por el hecho de ser una doble relación transcendental nos conduce a ver la -- persona como relación múltiple consigo mismo, con los demás y con Dios, formando así el nosotros del que el ser es ya prefiguración y comienzo -- real. Consiguientemente toda filosofía del ser, toda filosofía de la per sona lleva a la filosofía de la comunidad y del nosotros. No hay miedo, pues, a equiparar el personalismo con el egoísmo, el ser-en-sí con el -- ser-para-sí, con el culto de lo privado, de lo incommunicable, con el ins pirador de la posesión privada base del capitalismo. El ser es relación= y esa relación es ya el comienzo de la persona.

El ser es presencia y relación de sí mismo consigo mismo: por consiguien te, el acto de existir es ya un acto personal que tendrá su reflejo inme diato en la conciencia de tal modo que ser y conciencia (o persona) se -- identifican: ser es tener conciencia de que se es. Ser equivale a ser-en mí como estructura dialógica y personal de la existencia. El sí mismo de la existencia que equivale a un yo mismo es ya un proyecto inicial de la

persona que será desarrollada progresivamente. Es ya una condición ontológica de la persona que nace de la "comunión" o relación del ser consigo mismo. La existencia y el ser entendidos como "presencia" ante sí mismo, como comunicación y relación (piénsese en la filosofía de la participación) es ya el asentamiento de la persona en su constitución explícita. La comunión de conciencias que será el centro de la filosofía de Nedoncelle, la intersubjetividad, la continuidad de la conciencia, la reciprocidad personal no son categorías posteriores al ser sino contemporáneas a su aparición. Por tanto, todo el lenguaje sobre la persona necesita esta absorción en el lenguaje del ser. La primera comunicación es la del ser. De ahí parten todas las demás que constituyen la persona derivada. El yo antes de ser-yo-conciencia es ser-yo-ser. La condición ontológica es ya, en fin, una condición personal del yo mismo. Con otras palabras, el régimen y el estatuto de la persona comienza ya en el régimen y en el estatuto del ser que lo es también de la persona. Hay un "personal óntico" antes que un "personal consicente" en los seres, en los individuos, en las personas. Este esquema le ampliaremos progresivamente, pero él sólo constituye ya una buena visión de este personalismo ontológico. Porque, como queda dicho, la totalidad o el recorrido del circuito ontológico coincide con el recorrido personalista: el ser, el yo, los otros, Dios.

La relación óntica que es ya relación personal se continúa y se hace más explícita en la relación interpersonal. El ser es ser en sí pero también ser para otro y en otro. La mismidad como dimensión esencial de la existencia y de su acto personal lleva consigo también la alteridad. En la lógica de las cosas 'otro' es lo contrario de 'mi mismo'. En la lógica de las personas, en cambio la alteridad se distingue del yo como una relación original, irreductible que no se confunde con las relaciones de -

de semejanza o de contradicción propias de las ideas generales. En la relación personal de alteridad son posibles una multitud de aspectos, por ejemplo, la simpatía y la antipatía, el respeto, el sentimiento de superioridad o de igualdad, etc. Toda esta fenomenología del 'esse ad alterum' está por constituir: ella está dominada por dos principios: el primero es que las relaciones de alteridad proceden directamente u oblicuamente de la comunión. El segundo es que su variedad psicológica comporta una introducción de puntos de vista naturales o generales que disminuyen igualmente la pureza del 'esse ad alterum' y han hecho corriente en el lenguaje la confusión entre alteridad conceptual con alteridad personal" (10). Ciertamente este texto se aplica y se comprende sólo desde la plenitud personal del ser. Pero como hemos aceptado que la estructura fundamental de la persona ya está en el ser como acto puro de ahí que en el ser mismo haya ya una mismidad y una alteridad u otreidad, porque es relación transcendental.

Este descenso a la ontología para comenzar en ella la noción de persona en cuanto que dispone de un estatuto ontológico lo hacemos desafiando a la fenomenología existencial de nuestros días que recorre el mismo camino llegando a resultados negativos a la hora de entender las relaciones personales derivadas de una ontología o de una dialéctica, como sucede en Sartre (11). Nosotros queremos partir del ser como relación -ya queda dicho- para fundar la existencia mía y la de los demás en el mismo acto ontológico, sin distancias y mucho menos sin rupturas. El ser del otro es algo interior a mi propio ser y conciencia. Lo que ahora parece una pura afirmación a priori será más adelante un proceso demostrado cuando apliquemos todo esto al advenimiento del yo, del tu, del nosotros como -

formas de alteridad personal, o sea de continuidad de conciencias. Sin embargo, reconocemos que el salto o la implicación del otro en el ser mismo no tiene que hacerse por vía ontológica sino por vía fenomenológica que culminará en la transcendencia del absoluto como máxima fijación de la persona. Pero el ser permanece como la relación esencial de todos los seres particulares consigo mismo y entre sí y de ahí hay que partir para entender cualquier teoría sobre la persona. El es el comienzo de toda relación interpersonal, interóntica, transcendental. La comunión de ser y en el ser de los seres es el comienzo de toda comunión superior al ser como es la de la persona.

Advertimos aquí de nuevo sobre la necesidad que tenemos de comprender este capítulo a la luz del dedécado a esbozar una ontología personalista. Allí quedaron fijadas las categorías y las magnitudes correspondientes a ser, ente, relación transcendental, individuo, que ahora deberán ser releídas a la luz de las exigencias de la persona.

Dejando a un lado los condicionamientos lingüísticos y semánticos se acepta una metafísica histórica concebida en estos términos. Los sustantivos ontológicos giran todos en torno al "ser" y al "ente" con sus respectivos ámbitos. El ente es, para esta filosofía, la concreción existencial del ser que alcanza en la persona su plenitud de individualidad y de relación transcendental a la vez. Todo esto ya estaba en su estructura inicial. Este ser particularizado y personalizado, o sea universalizado a la vez, es el que adquiere la primacía en la metafísica personalista y sirve como hecho radical para construir su reflexión sin necesidad de partir del vacío absoluto de la existencia. Por ello decíamos que la metafísica es personalista, porque comienza con la persona. La persona es su primer da

to, y no la noción abstracta del ser. A través del juego y articulación del ser y del ente, de lo universal y particular se produce la dialéctica aludida: por el ser el ente recibe su universalidad virtual y por el ente el ser adquiere su personalidad singular. Se puede convenir en reservar el nombre de "ente" a los seres infrapersonales desprovistos de conciencia propiamente dicha, aunque un grado de conciencia es inherente a todo grado de ser. En otro lugar analiza Nedoncelle los tres niveles de conciencia utilizados por el personalismo y que nosotros lo desarrollaremos en el lugar correspondiente al estudio de la conciencia en paralelo con el ser y la persona (12). Vistos así constituyen tres círculos concéntricos de la existencia real. Sólo la idea del ser explica la idea de la persona y sólo la dimensión personal de la existencia capacita para comprender al ser. Así pues, la emergencia ontológica de la persona se reduce al ser como comunicación y comunión de los entes individualizados entre sí. Con ello se explica igualmente un principio fundamental de esta inserción ontológica de la persona: que el ente y el ser guardan entre sí una distancia y una identidad lo que nos capacita para entender a la persona, una vez más, como comunicación y distancia, identidad y diferencia, homogeneidad y separación entre los distintos centros de ser y de conciencia. Por ello mismo comprendemos el gran dogma del personalismo: cuanto más singulariza o personaliza un ser más se universaliza y se comunica en el ser mismo. "Subyacente a los seres que existen en distensión con relación a ellos mismos y a los otros entes hay un régimen de los seres que implica a la vez su individualidad y su promoción recíproca" (13). El ser, es pues, el régimen personal de los seres por el cual unos se distinguen de otros pero también unos se comunican -

con otros. Este es el principio digno de resaltar en esta búsqueda de la emergencia ontológica de la persona.

Digamos finalmente que aquí entra en juego la dialéctica de idealidad-reg^ulidad. El ser no puede venir concebido como algo abstracto, puramente - formal, oceánico, o la idealidad presente a toda realidad, sino que tiene que ser aceptado como lo más íntimo y real de toda realidad íntima. Esto es también la persona para nosotros. El problema representado por el enfrentamiento histórico entre lo ideal y lo real en la persona lo trataremos más adelante y allí se verá cómo resuelve el personalismo esta apo - ría.

SER, SER-EN-SÍ, SER-PARA-SÍ, SER-PARA-OTRO, SER PERSONAL

El problema que nos ocupa de una fundamentación de la persona en la reali^udad del ser puede ser ensayado también desde el análisis de la existen^u-cia. Aludimos en un capítulo anterior a la persona como condición de toda existencia objetiva y su forma de interpretación. Ahora añadimos que la realidad, lo existente, tiene que interpretarse y entenderse en fun^u-ción de la persona para poner de relieve, precisamente, la identidad de la persona ~~para poner de relieve, precisamente la identidad de la perso~~ ~~na~~ y su diferenciación de otros niveles de la existencia.

Cada ser lleva en sí mismo un impulso vital o si se quiere, en paralelismo con Bergson, un impulso personal. Es cierto que la existencia se desarrolla en el ámbito de las cualidades: la existencia es una cualidad -- esencial al ser y como tal cualidad es impersonal. Pero en el análisis -

personalista que estamos haciendo del ser y de la existencia, de su din mismo y de su fuerza, las categorías metafísicas del ser y del ser-en-sí no existen definitivamente para Nedoncelle y dan paso a las categorías de la metafísica personalista. "De otra parte, dice ya nuestro autor, el concepto venerable del 'en-sí' por el cual se quiere definir la substan-cia tendrá derecho a un lugar cualquiera en filosofía? No existen más -- los 'en sí' sino los 'en mí' o 'en tí' o 'en nosotros'. La cosa pretendidamente llamada 'en sí' es algo nómada. Ello tiene prisa por negarse en la naturaleza donde el sujeto de inherencia es siempre transitorio" (15).

Esta referencia personal en la hermenéutica de la realidad es una necesidad del entendimiento. Por consiguiente, superada la dialéctica objetivo del "en-sí" como algo sustancial innominado, toda la realidad no obedece más que a estos esquemas de ontología personal: en-mí, en-tí, en-nosotros. Se podría afirmar que la persona es la subsistencia ontológica no sólo -- en sí misma sino de todo lo que existe fuera de ella, pero no sin ella. Nada hay exterior a la persona. La existencia y la percepción del mundo= se dan en la persona.

La persona es por donde entra la realidad en la conciencia y se constituye como existente en ella, porque la densidad ontológica de las cosas se mide por la persona. En el vértice de la realidad está la persona, el espíritu y la conciencia. Veremos la equivalencia de estas fórmulas con la persona y cómo entran a formar parte de ella. Después viene, en la sucesiva dignidad ontológica los individuos. A continuación entramos en el -- terreno de la naturaleza que, como veremos representa una tarea de personificación porque ella es, al mismo tiempo, una tendencia y un obstáculo

para la persona propiamente dicha. Aquí tiene lugar una gran parte de -
nuestra antropología: en la determinación de las relaciones entre el hombre
y la naturaleza, su identificación y diferenciación. Pero no es en -
este esquema tradicional de clasificación donde se mueven los personalistas
y su ontología. La relación ser-persona no es algo sustancialista,
cualitativo, sino que el ser es un "sistema de relaciones personalizadas"
del que hemos hablado en otro capítulo. No existe una metafísica de la -
identidad ontológica sino de la relación personal entre los seres y el -
ser o de ellos entre sí. Según ello, el ser no existe hasta que no sea -
completado con la aportación "personal" de todos los seres en relación -
existencial con él. Son los entes los que también dan ser al ser, porque
le dan su relación. Entonces ser es ser para la relación personal. Esta=
reciprocidad de comunicación entre el ser y los seres es ya una estructura
personal. Estamos dentro del esquema de la dialéctica de aportación -
singular-universal, individual-personal, concreto-transcendental. Con esta
reflexión comprendemos fácilmente que en el personalismo el ser en sí
es ser para los demás porque el ser es un sistema de relaciones personales
donde, a parte de ser una creación personal continuada "existe ese -
dinamismo personal del ser el cual proviene no sólo de la presión que el
ser adquirido ejerce sobre el ente sino también por la apelación que la=
comunicabilidad ofrece a este ente" (16). Por consiguiente esta metafísica
de la relación parte de la persona como máxima concentración del ser.
Del ser personal se llega al ser. Normalmente se seguía un proceso inverso
: a la persona se llegaba después de haber analizado el ser, los géneros,
la especie, los individuos. Sin embargo estamos en una ontología de
la determinación donde la persona es la más grande y profunda determina-

ción del ser al mismo tiempo que su universalización y su capacidad para la comunicación. La máxima estructura personal del ser está en Dios, luego en la persona humana y por fin en la naturaleza. Así se llega a los personalismos regionales: antropología, teología y estética. Esta es, según creemos, la convicción de nuestro autor. "Las especies y los géneros no son algo de más que los individuos sino algo de menos: son los signos de una falta de individuación. Diciendo que Pedro es hombre, proclamo -- que él no es enteramente Pedro y que su persona está gravada a condicionada por una naturaleza impersonal. Lejos de constituir su verdadera esencia, su intimidad esencial la generalidad está instalada en ella como un enemigo que le encoje y le aprisiona" (17).

Así pues, no hay más que dos clases o "géneros" o "especies" de ser: el ser personal y el impersonal, el condicionado por la persona o el incondicionado o mejor el condicionado por todo lo que no sea persona y el -- que es ya persona pura y totalmente interior a sí mismo, poseído solo -- por sí mismo. La búsqueda de la noción de persona no va a partir pues de un "ser oceánico" es decir, el ser en sentido indeterminado, indefinible sino que partimos que la determinación del ser aporta más perfección al mismo al tiempo que le concede su universalismo, comunicabilidad y -- transcendencia. De ahí que la persona sea la máxima determinación del -- ser al mismo tiempo que es su plenitud ontológica.

Hay pues una diferencia en la ontología tradicional y en la ontología personalista a la hora de entender la imagen del ser y su proceso de personalización. No hay que pensar en magnitudes cualitativas, matemáticas -- (géneros, especies, individuos, persona) sino en categorías o procesos -- personalistas: relación, comunión, universalidad, yo, tu, teniendo en --

cuenta que la persona es la dimensión-tipo para entender el universo de los seres, que es un universo personal. Se comprende, pues, el tránsito de la metafísica de la participación o de la identidad o de la analogía a la metafísica de la relación interpersonal. Esto pasa asimismo en la lógica y en el conocimiento: frente a la lógica de la identidad de los conceptos como superficies mentales está la lógica de la reciprocidad, de la génesis, de la continuidad de las conciencias personales.

Recogiendo el impulso inicial de este capítulo y la metodología que nos ha traído hasta aquí diremos que ser no lleva necesariamente al ser-en-sí sino al ser-en-mí, pues la primera dimensión del ser no es su ensimismamiento sino su empersonamiento, pues no hay ser que no esté personalizado y más rigurosamente hablando no habría ser en sí entendido como una sustancia indefinida, impersonal y próxima a la nada (ser-en-sí equivaldría a ser-en-nadie) sino que todo ser tiene su sujeto de relación. Existir significa existir en alguien. Por qué existe el alguien y no existe el nadie? podríamos preguntarnos con Heidegger. La ecuación metafísica ser-nada hay que transformarla en la ecuación personalista alguien-nadie. Entonces la esencia de la persona se entiende como un ser-en-mí que me capacita para ser-en-otro y mucho más un ser-para-otro. Por ello todo personalismo es una filosofía del amor y de la comunidad. Así hemos querido unirlo en el conjunto de nuestra investigación sobre la filosofía de Nedoncelle.

INDIVIDUO Y PERSONA: SOLEDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA EXISTENCIA

Es otra terminología muy clásica a la que hay que dirigirse para compren

der la noción de persona en su coincidencia o distanciamiento con el concepto de individuo. Un estudio comparativo de ambos conceptos irá en beneficio de sus respectivas nociones.

El individuo le sigue a la persona en el proceso de determinación del -- ser. Así pues, también el personalismo se ocupa de la individualidad del ser, al mismo tiempo que se ocupa de su personalidad. Es necesario rescatar la noción de individuo de su aspecto sustancialista y conducirla a -- posiciones y esquemas más personalista. Toda la atención que ocupa en la metafísica clásica la noción de individuo-persona va a convertirse aquí, en la metafísica personalista, en una dialéctico de soledad y de diálogo -- go, de aislamiento o comunicación, de privatización de la existencia concreta o de su apertura y universalización para el diálogo y la comunión= con los demás seres. Por tanto, hablar de individuo no es referirse a -- una acotación sustancialista del ser sino a una capacidad del ser para -- ser él mismo abriéndose a los demás. Nadie puede relacionarse con los de más seres sino en la medida que es algo particular él mismo: la individualidad es lo que cada ser aporta al diálogo y a la comunión con los de más. Cuanto más concretizado esté el ser más capacidad tiene para la relación personal. La persona y la individuación actúan como una perfección del ser. Cuanto más "sólo" esté más podrá darse a los demás.

Por estas razones la filosofía personalista conjuga las perspectivas de= lo concreto-individual con las perspectivas de universalidad que subyace -- cen en la existencia. Ello tiene lugar, precisamente, a través del concepto de la persona.

La idea de lo universal se forma a partir de lo individual: "Porque estamos en una soledad fecunda por eso se forma en nosotros la idea del universo. Existe para cada persona no sólo una representación sino también una presentación de este universo para que ella pueda percibirle y modificarle progresivamente. Sin la soledad de la persona no habría universo ni cooperación consigiente en el universo. Porque no habría separación entre el objeto y la realidad". (18)

Las afirmaciones que se hacen sobre y desde la persona tienen su validez si se hacen desde la individualidad de cada persona. Ser individuo es estar ontológicamente distante del otro para estar personalmente unido a él. El individuo es la diferencia, la persona es la comunicación. La individualidad del ser, la soledad, es la condición para su universalidad; no es un límite en el ser o del ser sino su primer paso para la comunicación con los demás. La pluralidad, como hemos repetido, se entiende sólo desde la individualidad, desde la particularidad. Sólo lo que es uno, -- singular, puede comunicarse con el todo y con los demás, o sea, ser universal.

La historia del ser personalista consiste en una relación constante entre el ser como centro de relación y los seres particulares: hay un ser-en-sí que por la relación personal se convierte en un ser-en-mí, ser-en-tí para llegar a ser un ser-en-nosotros, según el texto que hemos visto(19). Pero este pensamiento obedece al siguiente plan ontológico. En el ser, como decimos, hay una historia que comprende un origen del ser real, es decir, una creación en la que no existe interrupción alguna. El ser es -- una creación continuada (20). Ello tiene lugar mediante una relación -- transcendental consitutiva del ser mismo, según quedó apuntado anterior-

mente (21).

La relación transcendental que es o afecta al ser y la relación predicamental que afecta a los seres, es decir, a los individuos entre sí y -- constituye su posición como individuos frente a los demás, se inserta en la historia del ser a través de unos procesos de permanencia (transcendental) y de novedad o creación o determinación. Lo que es igual: la individuación es lo que aporta la novedad, la creación a la transcendencia y universalidad del ser. Por consiguiente el individuo supone igualmente una creación del ser y contribuye a su perfeccionamiento siendo un paso hacia su personización, pues la individuación hay que entenderla como -- una pre-personalización.

La individuación se produce en la línea del ser-en-sí de la sustancia -- que era ya una determinación del ser como relación. Con ello queremos decir que ser no equivale a repetición o falta de creación y novedad en la línea del ser. El ser para serlo necesita de la variedad. Es lo que hemos llamado lo histórico, lo biográfico del ser. El ser no necesita ser= uniformidad e invariabilidad pura porque la relación es al mismo tiempo= transcendental, es decir, fija, permanente y por otra parte es también -- pluralista, individualizadora, distancia. Por ello mismo "la repetición= supone la existencia de una forma anteriormente constituida; ella rechaza la novedad venidera. La novedad es indiscernible de la individualidad de formas del ser. Ella se confunde con su aparición y su existencia"

(22). Así pues, el dinamismo existencial del ser que pertenece a su estructura como tal lleva consigo una vocación a la individuación que, al producirse supone una nueva creación y perfección y consiguientemente un

avance en las formas y en la biografía del ser mismo como relación transcendental, es decir, el avance del en-sí hacia el en-mí y en-mosotros, pues la personificación es el punto culminante de la individuación o perfeccionamiento del ser como relación. Esta novedad-individuación en el curso del ser tiene su condición óntica, es decir, no es de orden accidental sino substancial y no afecta sólo a las apariencias del ser sino a su misma naturaleza interior por ser una relación nueva con el ser y con los demás seres. Por eso, todo lo que existe, todos los individuos, todas las formas de ser tienen una unidad personal transcendental y diversidad sustancial y colaboran a la creación de ese gran ser o Logos comunitario que es tarea de todos, cada uno desde su individualidad, mediante el diálogo y la colaboración de todas las identidades y formas particulares de los seres. Como se ve, la ontología está aquí también al servicio de la antropología y hay que buscar ahí las bases ontológicas para la formación de la cultura del respeto, del diálogo, de la colaboración entre los seres individuales o lo individual del ser y su carácter de -- personas abiertas. La persona y las personas, el ser y los seres, la --- conciencia individual pero también la conciencia comunitaria tienen aquí su base de inspiración para la ontología de la participación, de la promoción, del diálogo y de la comunión que es al mismo tiempo ontología de la unidad y novedad, permanencia y creatividad (en definitiva, persona e individuo) del ser y de sus formas. Así es como el clásico problema de las relaciones o derivaciones entre individuo y persona se transforman en categorías para la metafísica personalista del diálogo entre los seres.

Consecuencia de todo esto es que dentro del ser no hay lucha ni conflicto de formas contrarias como no hay lucha ni conflicto en matemáticas entre la unidad y la pluralidad. Muchas veces ha intentado Nedoncelle aplicar la analogía matemática a los problemas de la unidad-diversidad de la persona, como lo ha hecho en "La personne humaine et la nature", chap.

VI. La individualidad en cuanto fragmentación histórica del ser no es -- una contradicción o una contrariedad del ser o en el ser; no es una negación dialéctica, sino que es una diferencia y distinción pero dentro del ser, o sea, es una alteridad, una otredad, una individualidad, pero sin dialécticas de negación, de aniquilamiento. El problema del otro (que en definitiva es problema de distinción en el ser uno, en el ser-en-mí, pero nunca negación de mi ser como sucede en Sartre) lo trataremos no aquí a nivel ontológico sino más adelante a nivel personalista porque el otro es distinción del yo como alteridad que es porque tiene su propia individualidad, pero no es negación del yo. Para ello pondremos al descubierto las nociones del yo, no-yo, tu, otro, nosotros, dentro de la ontología que aquí exponemos como preparación del campo epistemológico en que operamos. Pero aquí queda establecido que es imposible en el interior de la naturaleza del ser la contradicción en sus formas individuales. Como se puede ver, esto coloca al personalismo fuera de las filosofías de la existencia (el personalismo no es un puro existencialismo) y fuera de las filosofías que cultivan la dialéctica como fin en sí mismo. El personalismo es una filosofía del diálogo en el ser, de la reciprocidad y de la colaboración de los seres con el ser y entre sí. La individualidad no tiene por qué ser interpretada como un conflicto permanente en las formas del ser y tampoco tiene que dar lugar a un enfrentamiento entre las afirmaciones antropológicas y las ontológicas. El personalismo es filosofía de la continuidad aunque no sea una filosofía de la identidad. Con esto re-

zamos de lado la antropología del conocimiento en el personalismo de la= que ya hemos hablado en otra ocasión sobre la que volveremos al estudiar el "cogito" como núcleo de la metafísica de la persona.

Se podría, por lo demás, hacer un análisis histórico del ser a partir de las diferentes individualidades como formas nuevas de ser dentro de una= misma continuidad y derivación. La más perfecta determinación del ser es tá en la persona como conciencia que el ser tiene de sí mismo como rela= ción transcendental. La determinación de segundo orden es lo que conoce= mos propiamente con el nombre de individuos. Finalmente tenemos la gran= determinación llamada naturaleza bien sea interior o exterior, que tienen siempre una relación personal, como veremos. Los géneros y especies tie= nen menos significación en esta metafísica de lo concreto y personal. A pesar de las estructuras de individuación, novedad y creación que hay en el ser tenemos que ver en todo este escalonamiento una continuidad y no= una ruptura o enfrentamiento. En definitiva, el ser es unidad y conviven= cia. El problema que ahora nos ocupa, como habrá comprendido el lector, es el individuo como grado de existencia siguiente a la persona: "La su= peración o creación de originalidad de segundo orden es inherente al ser del individuo especialmente del individuo vivo; porque él no se reafirma como individuo sino es creciendo en su ser, bien o mal, es decir, no = será eso más que por la perseverancia en su ser" (23). La individualidad está unida a la originalidad del ser.

La filosofía del individuo y no sólo la de la persona, de la conciencia, es también importante en el personalismo. No creemos que la fuerte insis= tencia en la ontología de la persona vaya a ahogar o a desplazar las po=

sibilidades y las legitimidades de una reflexión para la consistencia de la individualidad. Más aún, el individuo como grado de determinación del ser siguiente a la persona está puesto para entender la noción de persona de la que es su condición más evidente. En el fondo es la noción y la cultura de la individualidad (hipotéticamente abstraída de la personalidad) la que está en peligro en el mundo actual y necesita ser reforzada con una adecuada ontología de lo concreto del ser. Es decir una civilización del valor yo-individuo, del yo aislado, estéril y rechazable, se está enfrentando con una filosofía de la apertura, de la solidaridad, de la colaboración en una palabra, entre lo mío y lo comunitario. Más aun, la sociología de hoy como teoría de los grupos y de los comportamientos colectivos, transubjetivamente, culturales, masivos, está necesitando un equilibrio de ideas que no le vendrá más que de una metafísica del individuo concreto. De lo contrario, la teoría sociológica se queda en un análisis positivista de las reacciones en masa. Esta sería la opinión de Andrey (24) cuando explica la teoría social del individuo: "Son las sociedades humanas las que han inventado lo que Andrey llamo el individuo y nosotros diríamos la persona. O por el contrario es la persona la que saliendo con esfuerzo en el complejo de cromosomas de un grupo homínide produce las civilizaciones. El orden humano se separa pues del orden puramente animal. Su equilibrio resulta de un compromiso: por una parte la sociedad debe reconocer que la persona es la fuente única de civilización científica y artística o política; de otra parte la persona, renunciando totalmente a la masa, debe reconocer que los hombres han sido creados desiguales y no pueden escapar a los territorios, a las jerarquías, a las competiciones y a las xenofobias" (25). Así pues la antropología social tiene que reconocer la significación y la primacía de la unidad individual, personal, en la formación de lo que será la sociedad, la cul-

tura, el modelo colectivo de relación humana. Contra esta forma de privilegiar al individuo que apoya el personalismo con su metafísica, es contra lo que van los sistemas estructuralistas de nuestro tiempo y las distintas teorías de lo impersonal. En ellas, el sistema, la cultura, el -ello, el inconsciente colectivo o biológico absorbe y desplaza al individuo-conciencia y libertad de pensamiento y sujeto de decisiones, de acción, de amor, a veces contra toda la lógica estructural. La filosofía del individuo, intermedia entre el egoísmo o la privatización de la conciencia y el colectivismo estructural, es la llamada a clarificar la significación del ser individualizado en cualquier proyecto de hombre, ya sea -metafísico, epistemológico, religioso, social, ético, estético, comunitario, etc. El resto de pensamientos sobre el individuo como unidad antropológica básica en el personalismo, vendrá en la parte siguiente de nuestro estudio.

Quizá haya que recordar que el contorno individual de la persona, el individuo como magnitud ontológica vendrá mejor clarificado desde una fenomenología de la persona que desde una metafísica de los seres, como he-mos hecho hasta ahora. Ciertamente el individuo es ya un grado de ser, de determinación, de personificación en definitiva. Por ello, ambas perspectivas tienen que ayudarse y completarse mutuamente. Por lo demás, también el problema de aprobar que la persona presupone al individuo nos hará comprender mejor la función de lo singular.

La individualidad del ser está así al servicio de la persona porque re-fuera su carácter de contingencia y limitación lo cual no es una condición negativa de la existencia sino su posibilidad y vocación a la transcendencia. La singularización e individualización de los seres está puesto

para ser un primer paso para la universalidad, para la comunicabilidad. La individualidad concreta cuya expresión más elevada es la individualidad personal y que supone, como queda dicho, una apertura a la universalidad tiene su punto de partida en el ente en cuanto relación individualizada. "Mi determinación se afirma -dice Nedoncelle- y se desarrolla en la carrera de mi yo que sale de la nada y de la indeterminación, indis - tinción, para ser el individuo que él es. Ella es el signo y la garantía de un derecho a presentarme con una autonomía fundamental anterior a todos los combates y a todas las dudas o independientemente de ellas. ¿Cómo sería yo alienado y negado por mi en mi?" (26). Todo esto quiere de - cir que el individuo es la salida del ser que abandona la nada, la infor - mación, la indistinción y forma la base existencial de la persona, pues - sin individualidad no puede haber personalidad (27); no se puede enten - der o pasar directamente del ser a la persona sin aceptar la mediación - de la individuación que participa de ambas estructuras y es la base de - una finitud, terminación o determinación del ser pero que al mismo tiempo es la condición para universalizar la conciencia y comunicarse así -- con otros centros personales.

Basta esto para comprender que estamos haciendo una lectura e interpreta - ción de la ontología trasladando las categorías de ser, mundo, naturale - za, historia a la única categoría que nos ayuda a interpretarlas: la per - sona. Aceptamos que el personalismo es la reducción fundamental de todo - lo existente en su relación hermenéutica con la persona.

FENOMENOLOGIA DEL INDIVIDUO Y COMUNICACION

Deslindada la procedencia ontológica del individuo en la ordenación de la realidad y habiendo situado su funcionalidad mediadora entre el ser y la persona nos corresponde ahora analizarla en sí misma. El problema forma parte de las intenciones y del proyecto personalista de Nedoncelle pues a él dedica unos páginas de su obra "Conscience et Logos". Lo que se pretende en este momento no es una justificación de la existencia de individuos dentro del ser sino su descripción fenomenológica para preparar las conclusiones personalistas.

La primera dimensión de la individualidad es la unidad. El individuo es una unidad de ser, de actividad, de relaciones, de atribuciones, etc. A esta unidad como centro de regulación y estructuración del individuo hay que añadir la originalidad. El individuo, como quedó apuntado más arriba, representa una nueva situación, una nueva forma de ser en la historia, en la biografía de la existencia. No es repetición de otro ser anterior. Esta originalidad-novedad es autonomía y es "personalidad" es decir, conciencia para la comunicación. Ella se da, según las conclusiones de la ciencia, en los individuos a nivel de diferenciación biológica, molecular, donde las estructuras y combinaciones no se repiten sino que avanzan siempre hacia formas nuevas, hacia nuevos individuos. Mucho más en el ámbito antropológico donde el individuo humano no es sólo resultado molecular sino unidad de conciencia y configuración de espíritu. Aquí es donde se fundamenta la cultura cristiana cuando hace recaer sobre cada hombre, cada individuo singular, el peso y el valor de la dignidad humana de la persona, evitando una colectivización de las categorías ontológicas. Cada hombre, cada persona y no en la raza o en la especie, o en -

los géneros, o en los pueblos, o en los grupos está densidad y el valor de lo humano. Cada individuo, este hombre, Pedro es el centro del universo de valores morales adscritos a la conciencia. La conciencia es en primer término y en primera instancia individual, el contenido mínimo de la persona; aunque tenga que estar abierto a la comunión no pierde, por eso mismo, su identidad, consistencia y originalidad sustancial propia, intransferible a la especie o al género o a la naturaleza homologada.

Pero aquí, en el campo del individuo antropológico, llegamos a otro problema íntimamente ligado al anterior. No es lo mismo individuo que persona como tendremos ocasión de comprobar cuando en el capítulo siguiente - entremos en el análisis fenomenológico de la persona. Pero en el hombre individualidad y personalidad están muy profundamente unidas, existencialmente inseparables y fenomenológicamente complementadas. Aquí radica el gran desafío de la filosofía personalista en este campo: continuidad y - mutua implicación del individuo y de la persona en el ámbito antropológico. Ciertamente el individuo es el precedente inmediato a la persona en la línea del desarrollo del ser. Por ello mismo, muchas afirmaciones sobre el individuo sólo se entenderán en su extensión cuando este individuo sea ya visto como persona. Y viceversa: muchas afirmaciones sobre la persona no se comprenderán si no se tiene en cuenta su inserción y su - desfondamiento individual. Ahora bien, el problema subsiste todavía: cómo se pasa filosóficamente del individuo a la persona como magnitud de - conciencia antropológica capaz de aportar o soportar una visión religiosa, ética, social, de la existencia? Los aspectos de autonomía, comunicación, etc., son comunes a la persona y al individuo, porque no hay persona sin individuo. Por ello, todo lo que afirmemos sobre la trascendencia de la persona tiene su asiento y aplicación a la unidad individual -

humana. Todo esto es importante para la antropología.

Unión entre individuo y persona pero ¿cómo se pasa de uno a la otra? Ser individuo significa distinguirse de las demás formas individualizadas de ser, pero igualmente comunicar con ellos, estar incluidos en ellos. Son los demás y cada uno entre ellos los que hacen que seamos individualizados. Por eso comprendemos que la identidad propia de una persona está -- siempre en su capacidad de situarse frente a los otros, de distinguirse de ellos, pero también en el diálogo con los demás individuos. "Fundamentalmente el individuo se distingue de los otros individuos, pero tiende a promoverlos y a incluirlos. Cada uno no es él mismo sino es por todos los demás y con los demás. Esta acción recíproca que implica un respeto de todas las formas de seres en cada forma de ser es inseparable de la idea de universo y se constata incluso en la determinación del mundo físico (28). Como se ve, la noción de individuo lleva ya consigo la de comunicación. Y todo ello encuentra su explicación en la ontología que hemos descrito: el ser como relación de los seres entre sí y consigo mismo. Estamos lejos de la fenomenología existencial y dialéctica de Sartre cuando, privando al ser de toda apertura, de toda relación, identifica al -- ser con el ser-para-sí, sin horizontes de transcendencia. Para los personalistas, en cambio, el ser tiene ya un componente personal implícito, pues el ser determinado o individual ya es relación en sí consigo, con el ser y con los demás comprende toda la función de la reciprocidad, del diálogo, del amor, de la comunicación. No olvidemos que estamos buscando las bases de una antropología, de una cosmovisión, de una sociedad, de una ética y religiosidad, de una cultura, de una reciprocidad interóntica o interpersonal, de un comportamiento de seres, de una conciencia co-

legial de la historia. El fundamento de todo esto está en el ser uno e individualizado a la vez. Se trata, pues, de una ontología o sea de un análisis del ser hecho desde categorías personalistas: relación, conciencia, persona, comunión.

Reconoce, por otra parte, el personalismo, que hay procesos de individuación en el ser donde, sobre todo en el ámbito físico, mineral, biológico, no se produce la aparición de un ser individual sin que haya desaparecido otro previamente. Entonces esos procesos no serían personalizantes si no disgregantes. Y sobre todo sería una inversión en el planteamiento de la metafísica del individuo que, en principio está llamado a servir a la función integradora de la persona siendo él mismo ya un proceso personalizador en marcha, pero no en cuanto se distingue de los demás sino y principalmente en cuanto que, al diferenciarse, comienza una relación transcendental con los demás individuos restantes o "iguales" en la línea de la alteridad transcendental como fundamento mismo de la individualidad concreta y experimental. En definitiva, que el "individualismo" psicológico y socialógico no tiene consistencia metafísica y que la individualidad como unidad en el ser ya lleva consigo un germen colegial de universalidad y comunión personal: el yo es el comienzo del tu y ambos son ya parte del nosotros (29). Las implicaciones de estos principios vendrán más adelante en el terreno de lo estrictamente personal cuando nos sirvan de fundamento para comprender el hecho religioso, el hecho ético, el hecho comunitario.

Concluyendo este punto de nuestra reflexión sobre el individuo diremos que se aprecian dos modelos del mismo, dos formas de entender la individualidad del ser y de la persona. Todo ser, por el hecho de existir, ya-

es un proyecto de individuo diferencial dentro del pluralismo ontológico como característica de la existencia en relación. Sin embargo, eso no parece que sea todavía la existencia en sentido pleno, del individuo. Existe una individualidad que está más cerca de la persona destinataria que del ser desencadenante de ella. Para que exista un individuo tiene que haber, además de un ser-en-sí, una conciencia de sí inicial, una persona virtualmente. Según ello, podríamos decir que en el orden ontológico cualquier determinación de la existencia puede ser llamada individuo-en-sí, pero en realidad sólo la persona viene a dar al individuo su verdadera dimensión y función plena. Con esto tenemos una primera interpretación de la existencia desde el individuo que se opone a lo no individual y se pasa de la indeterminación a la determinación del ser.

¿Cómo se plantea, sin embargo, en la filosofía personalista, la clásica discusión sobre el problema de la individualidad? ¿Por qué cauces se llega a los procesos individualizadores del ser y a su fijación definitiva en la persona? ¿De dónde le viene al individuo su identidad y su diferenciación? Para Nedoncelle son tres los centros de individuación de los seres que nos conducen al proyecto personalista.

1. Superada la teoría leibnitziana se reconoce que el individuo no es — una monada inexpugnable, una soledad irreductible. Por tanto, los centros de individuación pueden estar en el interior del ser del individuo o venir por influencia de un principio superior transcendente que puede ser, incluso, una creación o voluntad determinante. Con ello queda enriquecida, sin duda, la noción de individuo que se abre en sí mismo a la transcendencia.

Este problema está contemplado en Boecio también. El se roza con el problema de la persona constantemente. Y ello en un contexto antropológico como decíamos en su lugar. Porque Boecio no se pregunta por el individuo humano en concreto. Además el problema venía motivado por la pregunta sobre la identidad y distinción entre los hombres. "El hecho es, pues, que Boecio pone los jalones de una doctrina según la cual el individuo no es el resultado de un accidente sino de la substancia. Aunque la individualidad no pueda manifestarse más que por una mediación accidental, por medio de un accidente, ella consiste en algo propio de orden sustancial" (30). Así pues, el individuo no es como una suma de cualidades particulares del ser sino que es una particularidad original y sustancia, capaz de decidir y crear la diferencia esencial con relación a otros individuos lo cual habrá que armonizar con la dimensión comunitaria de las sustancias entre sí y eso vendrá ya dado por la dimensión personal del individuo mismo. Pero precisamente porque la individualidad es de orden sustancial por eso se admite una comunicabilidad en sí y entre sí y los demás. Por difícil que sea esta interpretación del ser del individuo es la que más favorece una base de comprensión para la solidaridad entre los seres, entre los hombres. La existencia es comunicación en la distinción, más comunicación y diálogo cuanto más particularizada e individualizada sea esa existencia. Igualdad pero también pluralismo. Esta es la estructura fundamental de la existencia que analizamos en tensión entre el ser, el individuo y la persona. Un principio aparentemente abstracto como es preguntarse por la distinción "sustancial" de los seres nos lleva a una visión de la vida y de la convivencia antropológica, comunitaria; a una justa comprensión de la cultura que sea al mismo tiempo, individualizada y comunitaria. El personalismo no es, pues, una filosofía ausente del

proceso de transformación de la sociedad a través de unas teorías sobre el individuo y la persona, aunque ellas vengan dadas en unas afirmaciones y modos históricos poco sensibilizados al lenguaje actual. Hoy hablamos mejor de identidad individual y comunicación personal, pero en el fondo somos herederos de las mismas preocupaciones que en los tiempos de Boecio. Sea la teología, sea la antropología, sea la sociología la que lo provoca, la pregunta es siempre la misma: ¿cómo hay que entender la unidad y la diversidad entre los seres, entre las personas e individuos humanos?

2. El dualismo de Duns Scot según el cual en cada individuo habría dos planos de ser, o sea, un ser general y un ser individual tampoco parece aceptable a la hora de comprender la procedencia de la individualidad. Contra esta teoría es contra la que lucha Leibnitz con su fuerte insistencia en la unidad, impenetrabilidad de la unidad existencial la coincidencia entre ser e individuo en una misma frontera de inapertura y de falta de comunicación. El ser es al mismo tiempo el límite y el contenido del individuo. Ser e individuo coinciden y se bastan recíprocamente. Todo ello ha llevado a la conclusión que el principio de individuación está y reside en el individuo mismo. El individuo es inmanente.

Una cosa parece clara: el principio de individuación no hay que buscarlo fuera del individuo, fuera de su contorno esencial. Así pues, podemos organizar en tres direcciones la búsqueda y la respuesta sobre el origen de la individualidad concreta. Más que tres respuestas, sería una sola pero en tres tiempos, en tres niveles progresivos.

En primer lugar el individuo lo es por un principio inmanente, sustancial, no variable o accidental. "Lo que me hace ser yo es yo mismo y no en un sentido o en el aspecto pasajero o impuro de mis variaciones sino en lo que yo tengo de devenir y en una especie de anticipación permanente de mí mismo en relación a mí mismo que hace que yo exista siempre a distancia de mí mismo en todo aquello que yo hago y en lo que me sobreviene. Buscando coincidir lo más posible con mi ser más íntimo nunca me desindividualizo sino que, por el contrario, alcanzo en el desarrollo de mis actos el acto que me constituye esencialmente"(31). La individuación es, pues, un hecho de fidelidad y de coincidencia de mí mismo conmigo mismo. Pero el lector podrá objetar: para ser yo fiel a mí tengo que ser yo anterior a la fidelidad. Y sin embargo nos movemos en un plano de identidad dialéctica, de individualidad constante y en devenir por lo cual en tanto yo soy yo en cuanto permanezco fiel a mí mismo a lo largo de toda mi biografía ontológica y no sólo en relación con un determinado punto de ella. La individuación no es un punto sino una existencia completa y fiel al proyecto total. Fidelidad y coincidencia de mí mismo conmigo mismo a lo largo de mí mismo, cuando me limito y me reduzco a ser yo mismo con mi identidad en todos mis actos. Es la originalidad en la acción y sin embargo la permanencia en mí mismo sin intentar copiar desde fuera otras personalidades distintas, incorporadas desde fuera. También esta concepción ontológica del individuo nos ayuda a movernos dentro de las coordenadas de la cultura y de las fuerzas de la modernidad. Cuantas veces se produce una anulación de la fuerza individual de las ideas en manos de una masificación de los modelos y comportamientos humanos. Creemos que el ideal de la convivencia es una homologación de preferencias personales y un ajustarse a esquemas típicos donde lo individual no sólo no crece sino que se considera como rebeldía y oposición. Esta es pues,

la perspectiva metafísica de la individualidad desde dentro, la fenomenología de la mismidad, la continuidad entre mi ser y mis actos sin que -- ello suponga salirse de mí mismo.

El segundo centro de interés para conocer la filosofía personalista de la individualidad y sus motivos puede ser el recurso a una razón histórica que tiene un aspecto igualmente dialéctico de devenir. Admitiendo una estructura fija e invariable de la personalidad, mejor, de la individualidad, ella da lugar, sin embargo, a una realización temporal y sucesiva -- en cuanto a modificaciones accidentales se refiere. Es lo mismo que sucede en una sinfonía musical: hay un tema básico y hay una realización -- del tema en sucesivas notas, tonos, ritmos, sin salirse por ello del tema inicial, de la personalidad original. El tema me es dado, mi individualidad me es dada en su raíz y yo voy completándola y desarrollándola. La misma no estará cerrada y completa hasta que no se termine esa serie histórica y temporal, existencial, de aspectos y variaciones que componen su desarrollo explícito los cuales, si no cambian sustancialmente mi originalidad e identidad, sí contribuyen a que aparezca más enriquecido. Por tanto la individuación habría que ponerla, según esta teoría, por una parte en el aspecto fijo de mi ser individual y por otra en el desarrollo histórico de mis actos y de mi creatividad. Fidelidad, permanencia, continuidad, respuesta, dato, pero a la vez novedad, incorporación, creación de elementos nuevos a mi individuación.

Esta teoría parece estar más cerca de las modernas concepciones de la persona, de la libertad, de los compromisos, del desarrollo y de la concepción dialéctica de la realidad. Sería una concepción histórica fren-

te a la concepción sustancial.

Por fin, la tercera posibilidad aceptable de la concepción de la individualidad habría que buscarla en una razón fenomenológica que nos lleve directamente a la transcendencia supraindividual. Es decir, yo soy yo en mi mismo y tengo en mí mismo las razones de mi individualidad e identificación. Pero en el concepto metafísico de esa individualidad está incluida y comprendida una razón de límite, de insuficiencia y de contingencia por lo que mi misma individualidad y diferenciación lleva gravada en sí misma una exigencia al más allá de mi mismo es decir, a la otredad-superioridad que da el ser yo y el yo de mí ser no como algo externo a mí sino como algo radicado en mí, me acompaña y rodea. Yo soy yo, yo soy en mí, yo no soy por mí. Ello forma el apelo a una realidad que está por encima de mi individualidad experimental y biográfica existencial. Esta teoría la usaremos mucho cuando hablemos más adelante de la teoría de la persona. No obstante, su comprensión comienza ya aquí en la metafísica de la individualidad como realidad antepersonal inmediata. No tiene que temer la antropología de este recurso a la transcendencia para conocer sus límites y posibilidades de su propia inmanencia pues en dicha limitación está su mejor razón de ser.

Este recurso y esta forma de explicar la individualidad en la transcendencia o la transcendencia en la individualidad no es exclusiva del personalismo. Otros autores la han usado aunque no con la implicación que desarrollaremos aquí; Fichte, por ejemplo, recurre a la voluntad como poder del ser para justificar la existencia de la individualidad (32). Pero -- mientras ^{en} Fichte la voluntad como transposición de lo individual y hasta de lo personal, tiene un gran sentido autónomo e independiente o inmanen

te, para el personalismo, en cambio, la voluntad antes de ser un proceso original es un proceso originado, antes de ser un acto es un dato. Es un apelo dirigido hacia mí en mí y la voluntad consiste en ese deseo de responder. Antes de la voluntad-poder-individuo está la voluntad-llamada-compromiso. Lo mismo sucederá con la voluntad en el capítulo que dediquemos a su estudio. Mi propia voluntad, que está en mí, no es mía, como yo soy en mí pero no soy mío, porque entre yo y lo mío hay una distancia, hay una diferencia que explica la creación. Yo soy un don y un dato antes que un principio de dones y datos. Yo soy una realidad constituida antes que una realidad constituyente. Antes que yo establezca la realidad y mis opciones yo ya soy establecida y optada como realidad. En este sentido, que no comprende la fenomenología todopoderosa, es como se puede hablar de transcendencia en el personalismo incluso desde el individuo. El concepto de transcendencia es aquí un componente esencial de la noción de individuo en el personalismo, en el sentido de que nos remite a una personalidad anterior y antecedente a mi individualidad experimental. No es por tanto un elemento exclusivo de la epistemología al servicio de la teoría del conocimiento, sino un proceso interpersonal fijador de un orden o preferencia en el aparecer de las personas. Hay una individualidad anterior y otra posterior porque el ser y el individuo son históricos. Toda existencia de los seres determinados es histórica. Esto lo comprendemos bien sin salirnos del campo de la persona como relación transcendental. Esta remisión transcendente del individuo la encuentro en mi yo real y es en la que me constituyo persona como tal o me constituyo -- persona en ella o ella me constituye como persona. En este sentido dice Nedoncelle: "Hemos aquí en presencia de tres principios de individuación que no son, en manera alguna, incompatibles, sino situados en distintos=.

ángulos. Ante todo, en la periferia de mí mismo, la historia de mis decisiones empíricas forma la curva de mi biografía. En segundo lugar, más profundamente, mi yo hace posible esta biografía; él es su término o la norma, aun cuando yo le desobedezco. Y por fin está el querer trascendental del que este yo contiene el apelo por el hecho mismo de su posición y cuyo primer acto es una ratificación" (33). He ahí resumido todo el problema de la individualidad.

Con esto que llevamos dicho, nos confirmamos en que la individualidad no es debida a un acto fijo, a un punto concreto, a un proceso único y exclusivo sino que está determinada por una serie de actos que constituyen un proceso constante de individuación. Desde la existencia posicional del ser, es decir, ser-en-mí ya es una forma de individualidad, yo soy en mí y no en otro, hasta el ser frente a otro y el ser-por-otro, tenemos las formas distintas de individuación. El ser por otro (el ser por voluntad transcendente de otro) es el que nos comunica nuestro ser y nuestra identidad. No hay oposición en tener un ser propio e individual y este ser venir comunicado, recibido, puesto y dado por otro. Por paradógico que sea, mi ser es de otro antes que mío, mi ser es un ser pasivo y recibido antes que activo y creador de mí mismo. Hemos sido llamados, escogidos, delimitados, individualizados. Hemos tenido nuestro origen (y no nuestro origen genérico sino concreto) en una voluntad que me precede. Yo no me escogí a mí mismo. Hemos nacido en una familia en una cultura, en un medio sociológico, en un tiempo que yo no elegí para mí. Existo como resultado de un otro que además de ser anterior a mí es interior a mi individualidad que recibo de él. Anterior, superior, interior a mí mismo. Mi existencia es una con-sistencia y mi tenencia es una con-tenencia deambos. Volvemos a la metafísica personalista e interóntica.

Todas estas afirmaciones tendrán una resonancia especial cuando se refieren a las personas y no solamente al individuo. La existencia del otro - frente a mí supone un proceso de orden personal y no sólo interindividual pero ya comienza a comprenderse desde la unidad y diversidad a la vez que es el individuo. Estamos siempre en los orígenes metafísicos de toda esta concepción: el ser como relación presente en todos los individuos existentes que son determinaciones de la relación transcendental que es el ser. Estableciendo la esencia del individuo también en la relación, comprendemos mejor que ella nos abre a un encuentro con el ser y con todos los que participan de él, es decir, consigo mismo y con los demás individuos.

Desde esta aproximación a la teoría del individuo en el personalismo se vislumbra ya la gran significación de la reciprocidad como categoría y método de interpretación de la metafísica de la persona. "Para el que -- quiera conocer el estatuto metafísico de la personalidad el camino más -- fácil es el de la reciprocidad humana, y es por esta razón por la que -- nosotros la hemos escogido" (34). Sin embargo, la reciprocidad tiene ella misma un estatuto más autónomo dentro de esta metafísica y no se puede -- decir que ella tenga una función de servicio a otro concepto. De ello -- trataremos dos capítulos más adelante.

Así pues, concluyendo esta búsqueda por las razones de la individualidad, diremos que hay que verla como un espacio o etapa intermedia que el ser realiza hacia la personificación o conciencia de sí como plenitud existencial. La individualidad es un momento todavía muy condicionado de la relación futura personal. Pero con ello estamos ya apuntando al nivel -- personal del ser y no sólo al de las cualidades. Las cualidades no indi-

vidualizan sino que "naturalizan". Las cualidades son propias del nivel ontológico que llamamos naturaleza. El principio de individuación, sin embargo, es algo mucho más profundo, dialógico, interóntico e interpersonal. Lo que queda claro para esta metafísica es la no identificación entre el individuo y la incomunicabilidad. El mito se ha terminado y hoy la individualidad es condición para la comunicación. Y sin embargo el personalismo conoce y reconoce el viejo principio de la inefabilidad del individuo. El individuo es metafísicamente irreductible, inexpressable, su contenido y su magnitud no puede ser transferida a "otro" individuo, su contenido es irrepetible. Pero esta dialéctica de participación y negación le sitúa ya precisamente muy cerca de la persona. Es decir, cuanto más cerca un individuo esté de la naturaleza en esa medida es más diferenciable, más homologable, y por consiguiente, más fácilmente repetible y caracterizable. Y en la medida que se abre en dirección a la persona en esa medida deja de ser traducible, repetible como individuo y se convierte en comunicable, universalizable, que no es lo mismo que generalizable. Individuo, por tanto, no equivale a soledad en el ser sino que "la verdadera particularidad es, a la vez, única y universal capaz de todo, capaz de relacionarse con los demás porque está en relación con ella misma, porque es capaz de ella misma y no tiene nada que temer a la repetición. Eso es lo que tiene lugar en el yo y sólo en él o condición de que se le percibo en la línea de su idealidad" (35). Una vez más nos damos cuenta cómo el personalismo de Nedoncelle se distancia en este punto de enfoque tradicional a la hora de explicar el proceso de individuación. Porque hay diferencia en el modo de concebir la sustancia y los accidentes dentro de una metafísica de la cualidad del ser o dentro de una hermenéutica del ser desde la persona. Sustancia y accidentes son referencias a la existencia impersonal de los objetos, lo cual no sirve para re

ferirse a las personas que no son objetos ni parte de una metafísica de los objetos-sujetos, ni siquiera a los individuos. Nosotros nos hemos movido dentro de una metafísica personalista, es decir, del ser-relación, del individuo-determinación y de la persona-comunicación. La razón histórica de este hecho es, como se sabe, la diferencia entre el cristianismo y la filosofía griega. El cristianismo se encuentra ante el hecho central de que Dios es una naturaleza y varias personas o sea es unidad y comunidad. Entonces se recurre a las categorías metafísicas de sustancia y accidentes para poder entender una afirmación que tiene carácter positivo-indiscutible en sí misma sin necesidad del recurso a instancias filosóficas anteriores y mucho menos superiores. Este gesto histórico de la cultura es el que nos puede explicar que la teoría cristiana no es una teoría metafísica dirigida a explicar la individualidad o la personalidad como conceptos con un interés por sí mismos, sino que la metafísica de la persona tal como se practica en el personalismo cristiano tiene la función de interpretar un hecho, un dato: la unidad y el pluralismo que hay en Dios mismo. Y para ello podrá utilizar las categorías o los términos procedentes de la filosofía. Así pues, sigue opinando nuestro autor, las categorías de sustancia y accidente no nos sirven para definir la persona (36). Y como hemos repetido, la pregunta por el ser, la naturaleza, el individuo, la persona, se plantea históricamente por razones antropológicas y teológicas que afectan al misterio de Dios y del hombre. No son preguntas inicialmente metafísicas sino personalistas.

INDIVIDUO, COMUNION, COMUNICACION

Con todo lo que llevamos dicho resalta inmediatamente la capacidad del concepto de individuo para fundar y apoyar una teoría de la comunicación entre los seres y mucho más entre los sujetos individuales, por lo que hemos dicho de que individualidad no es equivalente a incomunicabilidad y mucho menos a enfrentamiento dialéctico entre los seres. La nuestra es una antropología y metafísica de la comunicación. La reafirmación de lo particular tiene que venir a ser compatible con una insistencia en la vocación universal de la existencia singular. Esto vale para el plano de las afirmaciones antropológicas pero también para las afirmaciones religiosas y las sociológicas. El grupo, la masa, la colectividad, el bien común, la comunidad, tiene que buscarse y hacerse al tiempo que respeta y asume lo individual en su dimensión de comienzo de lo comunitario, lo cual implica una limitación de dicha categoría que viene entendida como entrega transcendente, es decir, más allá de sí mismo, pues el ser yo mismo es la condición para ser más allá de mí mismo, o sea, para el otro, pero siendo yo mismo y no el otro, manteniendo los límites de mi yo; y esos límites son mi individualidad en el cuadro de las alteridades que hemos descrito.

Así llegamos al problema representado por la ecuación de comunicación de los seres individuales sin confusión, mezcla o absorción de unos en otros. La teoría social deberá atender a esta fenomenología de lo individual que no encuentra su plenitud en la identificación, en la homologación general de los sujetos sino en la defensa de su singularización pero también de su comunión.

La primera comunión de los seres individuales está en su situación de procedencia. Tienen su origen, como apuntábamos, en una voluntad que es esencialmente deseo de comunicar, estructura de comunión y acción de comunicación de la existencia individual. La existencia que, como decíamos es la primera forma de individuación, es también la primera expresión de la comunicación. Más aún: la existencia es comunicación en la individuación y viceversa. La existencia es siempre en cuanto acto, una existencia comunicada. El acto de existir el individuo ya no es un acto individual sino comunicado, es decir, compartido por dos sujetos: el que la da y el que la recibe y se constituye en ser individual por ella. La existencia individual ya es un diálogo de reciprocidad interpersonal. Aludimos a este proceso unas páginas más arriba cuando buscábamos los principios de individuación ~~unas páginas más arriba~~. A este proceso se le llama históricamente creación. Todo individuo cuya noción está asociada a la idea de comunicación y dependencia, nos permite remontarnos hasta el comienzo de mi individualidad concreta, histórica, existencial que tiene lugar en un acto de creación por parte de un ser personal, nominado, que me quiere y me quiere como existente y me da la existencia porque me quiere, -- porque en él el querer coincide con el dar, con el comunicar la existencia.

Pero la comunión interindividual también tiene lugar en un plano que no sea precisamente la creación u origen de los individuos sino en una situación subsiguiente: se da entre los seres ya constituidos en su ser -- particular. En este proceso hay que colocar la positividad del amor recíproco entre los seres y más en concreto entre las conciencias antropológicas que son como una creación continuada por el amor. Efectivamente, --

sólo el amor me da la certeza de que existo como individualidad, como ser concreto y atendible y que yo, a su vez, asumo un puesto y una función en el conjunto de los individuos y sus mutuas relaciones. El amor adquiere una dimensión equivalente a la existencia personal e individual. De alguna manera, como quedará probado más adelante, el amor realiza una comunicación ontológica y uno solo un intercambio afectivo puramente psicológico, por muy interior que sea. Lo que queremos decir es algo más: que el amor es la causa de la existencia y de la individualidad.

Todo el personalismo va a consistir en la filosofía de la comunión entre los espíritus individuales, entre las personas. Una parte esencial de esa metafísica de la comunicación son estos conceptos que desarrollamos en torno al individuo como límite y posibilidad, a la vez, de una teoría de la conciencia comunicada, como la capacitación radical para percibir la intersubjetividad de las conciencias como reciprocidad cuyo acto central está en el amor, pero cuyo origen está en la creación como proceso trascendente de individualización. Lo que aquí puede interesar recalcar al personalismo es que no existe conflicto alguno entre estas dos nociones históricas, metafísicas: ser individual y comunicación personal. Más todavía, la comunicación de los espíritus enriquece y fortalece la personalidad de cada uno de ellos, cuando se produce desde la libertad y el respeto del ser ajeno. Cuanto más distinto y diferenciable es uno más se comunica y tanto más se comunica más reafirma su identidad. La comunión no se produce a nivel de naturaleza o de cualidades que favorecerían la formación de procesos de asimilación o de participación, mezcla, confusión, sino que la comunión mediante el amor son actos desde la libertad de la persona y desde su propia identidad o peculiaridad. Las personas no

son ni ideas ni magnitudes lógicas ni cualidades sustanciales metafísicas si no que cada una de ellas es relación múltiple y transcendental, consigo mismo, con los demás y con el ser. Por ello no caben procesos de confu - sión sino de comunión. Volviendo al principio básico en la metafísica del individuo: cuanto más identidad, personalidad, individualidad presenta - un ser más se distingue y se distancia de los demás, pero al mismo tiempo más se capacita para comunicarse con ellos (37). Los problemas representados por la metafísica de la comunicación los desarrollaremos más am pliamente en la parte siguiente de nuestro estudio, pero aquí les hemos aceptado en cuanto rozan y condicionan el tema del individuo.

Con esto llegamos a la posibilidad de una serie de combinaciones entre el ser del individuo y sus relaciones por lo que nos reafirmamos en la te - sis del personalismo frente a otros análisis fenomenológicos del ser en el existencialismo de Sartre, por ejemplo. Para nosotros el ser indivi - dual no es algo esencialmente cerrado y terminado en sí mismo. El ser-en-sí no equivale al ser-para-sí sino al ser-en-alguien, ser-por-alguien, ser-para-alguien, sin que ello signifique pérdida o ausencia del individualismo; sin que ello sea signo de una existencia incompleta aunque sí - mendicante. La existencia en el amor es siempre una existencia invoca - te. Pero el ser-en-sí, que es compatible con el ser-para-alguien y con - alguien, indica una plenitud existencial de la que carecería si no fuese así. La individualidad como existencia ontológicamente completa y autosu - ficiente en el orden del ser se hace compatible con modos de subsistir - y relacionarse dicha existencia.

Podríamos continuar desarrollando aspectos de esta metafísica del indivi - duo pero creemos que ellos pertenecen ya de lleno a la teoría de la per-

sona y su estatuto metafísico con la que vamos a comenzar el capítulo si guiente. No todo individuo es persona, pero toda persona es individuo, y por consiguiente, a él se aplicarán muchas dimensiones de la persona que vienen dadas por su inserción en el individuo. La teoría de la individua lidad quedará completada con la filosofía de la persona.

NATURALEZA Y PERSONA

Vamos a avanzar en este capítulo sobre las condiciones y procesos anterio res a la persona en la ontología, hablando sobre el comportamiento del - personalismo frente al problema de la naturaleza como espacio del ser. Hemos visto el problema representado por la inserción de la persona en - el ser-relación; después pasamos a verlo en el individuo-determinación. Ahora nos corresponde compararlo con la idea de naturaleza tal como la - encuentra el personalismo en la historia.

El discurso sobre la naturaleza tiene necesariamente como fondo un dug - lismo correspondiente a los dos sentidos que adquiere el nombre y el con cepto de naturaleza. Naturaleza designa, en el personalismo, la primera= dialéctica sujeto-cosas, persona-cualidades: las realidades contenidas - en el universo, el mundo de las cualidades, la totalidad de la existen - cia impersonal o infra-personal. Este es el sentido físico o fisiológico. De esta naturaleza tratan las ciencias expreimentales que por eso se lla man ciencias de la naturaleza. El hombre tiene y mantiene una familiari - dad con esta naturaleza a través del cuerpo. Pero ahora no nos referimos a este sentido objetivador y externo de la naturaleza, el sentido espec - tacular, o sea una contemplación y espectáculo frente a la persona.

Existe otro sentido del término naturaleza que para diferenciarlo del anterior lo llamaremos naturaleza interior a la persona (puede una naturaleza ser interior?) Esta naturaleza interior, antropológica, es la que ahora analizamos. Los problemas relacionados con la naturaleza infra-personal, exterioridad pura, vendrán estudiados en otro lugar de nuestra antropología.

A pesar de todo esto, no defendemos una oposición total de estos dos conceptos extensivos de naturaleza (el antropológico y el cualitativo) pues, como veremos, hay entre ellos una continuidad fundamental. Además creemos que aquí radica el mérito de una antropología personalista: no tanto en la contemplación o en la explicación de ambas ideas aisladas (persona -- frente a naturaleza, hombre frente a las cosas) sino en el estudio de la acción recíproca que uno ejerce sobre el otro. A esto hemos llamado desde el principio, la significación de nuestra antropología dialéctica. En ello está comprometida, además, la filosofía de los valores. Esta dialéctica hombre naturaleza, la estudiaremos ampliamente.

También aquí queremos recoger el concepto de naturaleza de su precedente inmediato y emergiendo de él, es decir, del ser. Partimos del ser como ser-en-sí que tiene dos modalidades existenciales: la existencia pura y la existencia condicionada, relacionada, individualizada. El ser tiene dos partes que van desde el anonimato puro hasta el proceso de máxima -- personificación en la conciencia. ¿Será la naturaleza una etapa de la carrera del ser hacia su personificación? Porque el ser real tiene su biografía que es la historia de su personalización naturaleza-individuo-persona. Sólo así se puede entender y aceptar, como decíamos, el valor y la razón de la metafísica personalista.

A pesar de esto, por mucho que los personalistas pretendan que la naturaleza sea un devenir personal porque se dan en ella tendencias y dinamis-
mos hacia la conciencia, es claro que nos encontramos de lleno en un ámbi-
to ontológico plenamente extra-personal, infrapersonal, aunque se le-
vea como algo previo a la persona (pre-personal) cuyo análisis también -
ofrece un interés para la misma teoría de la persona por su contraste --
con ella.

El concepto de naturaleza hay que investigarlo a través de la existencia
como cualidad. "La naturaleza es una rapsodia de cualidades, todas ellas
afectadas de anonimato y desprovistas de residencia; imágenes errantes y
por tanto particulares, accidentales, constantemente en busca de sustan-
cias. Estas cualidades no son primitivas y esencialmente generales en el
sentido corriente de la palabra. La cualidad es, consiguientemente, un -
acontecimiento o un fragmento de acontecimiento. Como ella puede formar-
composición con no importa qué otro fragmento, ella es susceptible de -
abstracción pero no está directamente impregnada de generalidad cuando -
está en sus comienzos o cuando se yuxtapone a una otra cualidad" (38).

He aquí planteado el problema de la naturaleza en función de la metafísi-
ca sustancialista, de la cualidad del ser como algo ajeno a los indivi-
duos y, por consiguiente, también a las personas. Las cualidades indican
una particularidad del existente. Por tanto, la naturaleza es una forma-
particular, aunque no individual, de existir y de participar del ser. Esa
forma de ser en forma de cualidad puede estar presente en muchos seres,
de tal manera que adquiere una especie de anonimato o generalidad o repe-
tición indiscriminada que no le permite ser individualizada o personali-
zada en torno a un centro de conciencia. El mundo de las cualidades es -

el mundo de lo impersonal y están dotadas del en-sí, pero no del en-mí y mucho menos del para-mí o para-otro. Su conjunto, su síntesis no puede entenderse como comunión o comunicación sino como participación, es decir como pluralismo que forman una naturaleza desprovista de valor universal y es capaz sólo de una generalización en forma de asociación, asimilación pero siempre bajo la forma de anonimato, como queda dicho. Con ello puede quedar definida la naturaleza como la síntesis de cualidades por asociación o participación en seres particulares. Ellos suponen una estructura común, general en dichos seres en los que se yuxtaponen idénticas cualidades. La persistencia en el tiempo de esas cualidades forma parte también del concepto de naturaleza.

Esta estructura común de la naturaleza como hecho o como conjunto de cualidades es lo que dá lugar a las ideas generales o ideas sobre la naturaleza y es lo que corresponde a las ciencias. Por tanto, en una ordenación de los saberes la ciencia trata de la naturaleza o ideas generales (no es lo mismo ideas que conceptos) mientras que la antropología trata de la persona concreta que es el hombre. O sea, ciencias de la naturaleza o ideas y ciencias de la persona o de la comunicación, podríamos decir. Las ciencias en sí tratarían de estos procesos de repetición de las cualidades y su persistencia y la razón por la que constituyen una idea general al que le corresponde igualmente un hecho general, mientras que la persona, por ser algo concreto como corresponde al espíritu y a la conciencia generarían también una teoría concreta del hombre como persona. El personalismo es ese análisis de lo más propio y específico del hombre y en sus afirmaciones se alcanza a definir lo más singular, pero al mismo tiempo lo más comunicable y universal de los seres, lo más trascen -

dente de la existencia antropológica, del yo personal frente a un no-yo, un tu, un otro y el Otro por excelencia que es Dios. Sólo así queda completo y cerrado el proyecto antropológico personal.

Así como en la filosofía del individuo y de la persona hemos optado por una dialéctica del diálogo y de la colaboración recíproca de las conciencias, haciendo consistir al personalismo en un proceso de cultura basada en el respeto a la identidad individual pero también en la determinación comunitaria de la verdad, en el mundo de la naturaleza, en cambio, reina la lucha, la oposición de las cualidades, la lógica de la negación, la crisis, la desaparición y la muerte, el predominio de unas sobre otras, el poder, la hostilidad, el rechazo, la incompatibilidad del mundo de lo natural, de las cualidades, de lo impersonal, del ello, es del mundo de la dialéctica y de las reacciones. Por eso hemos distinguido más arriba, la dialéctica del diálogo como lo hace el mismo Nedoncelle en unas páginas de "Explorations personnalistes" pp. 79-84. Entre las personas no hay dialéctica, sólo hay diálogo y comunión.

Como se ve, toda la filosofía de la naturaleza se basa y se funda en la filosofía de la cualidad no individualizada, aunque sí sustanciada y generalizada: "Existen dos maneras de conocer la cualidad: o se la ve con -- ella misma, dejándose llevar por su mismo impulso; o bien se la domina -- por la ciencia, se la conoce como una relación o como una forma.

Esta segunda especie de anonimato es la más precisa y la más determinada. Hemos dicho más arriba que la cualidad, por ella misma, es particular y que no es general en sentido platónico. La repetición y la especificidad dan este último carácter. Es un éxtasis, un retraso de la natura-

leza lo que es causa de la génesis de los universales. Ellos no son lo individual y algo más sino un obstáculo de lo individual, es decir, su insistencia empobrecedora. Las ideas generales son negaciones de la realidad más que posiciones de la realidad. Ellas son debidas al retraso del movimiento de individuación que se pierde en el intento de conservarse. La misma causa explica que ellas sean comparables a las bifurcaciones. Las especies y los géneros son variaciones sobre un tema dado" (39). Así es como quedo fijada la teoría personalista sobre los géneros, las especies, la naturaleza, el individuo, la persona frente a la filosofía reinante. Todo ello, como se ve, mediante una adecuada comprensión del concepto de cualidad conjugado con el de individuación, que será comparado con el esquema generalidad-personalización base para comprender a su vez el problema de la universalidad de lo personal que no equivale a la generalidad de lo natural.

Con este texto nos podemos abrir paso por esta metafísica de lo pre-personal que está constituida por esos conceptos expresados. No es abundante la filosofía de la naturaleza en Nedoncelle fuera de las perspectivas estrictamente personales, aunque tenemos un buen estudio en "La personne humaine et la nature". Se podrá objetar que no es un estudio de la naturaleza en sí, como realidad independiente, sino en cuanto contraste con la persona. Pero también este enfrentamiento dialéctico de la persona -- con la naturaleza favorece la comprensión de ésta. Es decir, en una preocupación por la persona, le interesan más las relaciones de ésta con la naturaleza que la naturaleza.

El concepto de naturaleza tiene, pues, esa doble referencia: a las cualidades objetivas particulares determinadas desde la metafísica sustancia-

listas, y al conjunto del espectáculo formado por las cosas frente a las personas. En el primer sentido corresponde a la metafísica su tratamiento; en el segundo corresponde a la física. Pero al personalismo le interesa la naturaleza en cuanto que ella es una vocación, una tendencia a integrarse en el universo de la persona, o lo que es igual, en cuanto -- que ella, la persona, puede actuar y transformar la naturaleza en la línea de su destinación antropológica. La naturaleza como "idea general" -- correspondiente a una realidad general puede ser objeto de tratamiento -- en la metafísica, al lado del problema del individuo, de la especie, de la persona. Pero al ser una realidad general corente de individualidad y determinación en sus relaciones y que recorre la existencia en todas sus direcciones no puede disponer de una filosofía tan concreta, tan "personalista" como dispone la conciencia.

El mundo de las cualidades o de la naturaleza está presidido por unos de terminismos que los sitúan en unos centros de afirmación, de teorías, de hipótesis. Pero la diversidad y la abundancia de formas reinan también -- en el mundo de las cualidades que se organizan y asimilan sin leyes o -- sin normas concretas. La historia del ser no está escrita todavía en este campo de la naturaleza.

Al lado de las cualidades hay que poner estructuras como sistemas de cua lidades. Las estructuras son el ámbito de creación y de muerte de nuevas formas de ser, las conexiones constantes de ser y de sus formas. El ser se organiza en sistemas porque él mismo es un sistema de relaciones como quedó apuntado en el capítulo donde estudiamos la metafísica personalista.

Aquí puede formarse una pregunta en el terreno de la terminología y de los análisis del ser. ¿Equivalen las estructuras a los géneros o a las especies en la filosofía aristotélica? ¿Coincide esta visión de la jerarquía en el ser dada por el personalismo con la ordenación de los seres en el idealismo? La respuesta del personalismo vamos a analizarla brevemente en estas líneas que siguen.

Las tesis del personalismo se esfuerzan por satisfacer los siguientes postulados relacionando, como decimos, el concepto de naturaleza con el de persona.

La naturaleza, ya sea en sentido colectivo o en sentido subjetivo es una búsqueda y una tendencia al ser. Como fuerza ontológica tiene cierta independencia en relación a la persona a la que rodea y acompaña siempre. La autonomía de la naturaleza con relación al hombre, que a veces se convierte en ley agresiva en contra del mismo hombre, es un hecho. Sin embargo no es posible alentar una filosofía que enfrente constantemente a la persona y a la naturaleza puesto que la persona también es naturaleza asumida e interiorizada. A su vez, esto no quiere decir que suprimamos toda dialéctica entre la persona y la naturaleza y hagamos una filosofía lineal de la realidad indiferenciada o impersonal, como sucede con los proyectos estructuralistas. La elaboración de una teoría sobre la naturaleza válida para su representación objetiva y para su significación intrapersonal y antropológica le permite a Nedoncelle reflexionar de la siguiente forma: "Bien que la terminación de la naturaleza no esté en la naturaleza misma, el comienzo que ella constituye es, en cierto sentido, capaz de detenerse en sí mismo y ser por sí mismo. La naturaleza infrahumana no es imposible que exista sin nuestro espíritu. Es ridículo creer=

que el Diplodoco no existiese más que en vistas al hombre futuro; para una observación puramente filosófica, el mundo mineral o viviente ha existido en cada una de sus etapas sin que el espíritu humano haya estado presente. La naturaleza ha prescindido maravillosamente de nuestro ce nocer y de nuestro ser. Las cualidades existen aunque no esté el hombre= allí para contemplarlas y ellas existen más allá de lo humano" (40).

Aquí es donde se puede iniciar el paso al otro valor nominal del concepto de naturaleza. Dejando el sentido exterior, el sentido cósmico, se -- puede examinar su inserción en la metafísica de la persona, en la antropología. El hombre lleva dentro la naturaleza que se convierte en "su" -- naturaleza y esta se convierte en un ser-en-mí desde su ser-en-sí. Esta= unión es la familiaridad del hombre con la naturaleza que forma y adquie re momentos dramáticos en la muerte como ruptura.

N O T A S

- (1).- Explor. person. I, pág. 56.
- (2).- Véase S. AGUSTIN: De Civit. Dei, VIII, 5, 1-5 (PL. 40, 223-231); puede verse WELSCHEDEL, W: Die Frage nach Gott im skeptischen Denken, herausg. von W.M. Lauter, Berlin-New York 1976; PHILIPPE, M.D: De l'être a Dieu: De la philosophie premiere a la Sagesse, Tegni, Paris 1977.
- (3).- Intersubj. et ontol. II, 10, 1, pág. 119: "Il n'en reste pas moins que cette thèse ne paraît pas évidente à tout le monde. Elle est même tout à fait passée de mode du seul fait que les métaphysiques de la personne sont aujourd'hui en crise".
- (4).- Vers une philos. intr. pp. 9-10; Ibid. concl. pp. 240-241; Intersubj. et ontol. I, 10, I pág. 119; Réciproc. des consc. intr. pág. 9: "Cette analyse psychologique suggérera d'emblée les problèmes d'une métaphysique personaliste"; Explor. person. I, 13, pág. 138: "Il y a à ces questions une réponse et celle est métaphysique"; Intersubj. et ontol. IV, 21, 7, pág. 292.
- (5).- Intersubj. et ontol. III, 19, pág. 235; véase Réciproc. des consc. I, 2, I (34) pág. 48; DE VOGEL, C.J: Quelques problèmes concernant Boece, en "Actes de la XII Conférence internationale d'Etudes classiques Eirene", Bucarest-Amsterdam, 1975, pp. 573-582; CAPPELLETTI, A.J: El "De consolatione philosophiae" y el cristianismo de Boecio, en "Estudios Filosóficos" 26 (1977) 529-545.
- (6).- Intersubj. et ontol. III, 19, pág. 238; véase CARLOS BAZAN, B: La unión entre intelecto separado y los individuos según Siger de Brabante, en "Patristica et Medievalia" I (1975) 5-35.
- (7).- Véase Explor. person. I, 4, pág. 57: "Dans le système transcendantal étendu aux dimensions de la personne, la primauté de l'étant par rapport a l'être est plus nette que dans le monde perceptif".
- (8).- Explor. person. I, 4, pp. 56-57.
- (9).- Intersubj. et ontol. III, 13, pág. 164.
- (10).- Réciproc. des consc. I, 1, II (31) pág. 44.
- (11).- Dice Sartre a este respecto: "En el origen del problema de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el

prójimo, en efecto, es el otro, el yo que no-soy-yo; captamos aquí una negación como estructura constitutiva del ser otro... El prójimo es aquel que no es yo y que yo no soy. Este no indica una nada como elemento de separación dado entre el prójimo y yo mismo. Entre el prójimo y yo mismo hay una nada de separación. Esta nada no tiene su o rigen en mí, ni en el prójimo, ni en una relación recíproca entre el otro y yo, sino que al contrario, es originariamente el fundamento de toda relación entre el otro y el yo como ausencia primera de relación": El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, trad. de L. Valmar, Ed. Losada, Buenos Aires 1968, pág. 302. Como se ve, es una posición completamente contraria a la metafísica del personalismo como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente, cuando analicemos el yo y el tú como variación de una misma persona (alteridad y no negación); véase FOR NET BETANCOURT, R.: Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad, en "Naturaleza y Gracia" 25 (1978) 271-350; véase Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 89.

- (12).- Véase Intersubj. et ontol. II, 10, pp. 121-130.
- (13).- Intersubj. et ontol. I, 7, pág. 86.
- (14).- Réci-pro. des consc. I, 1, intr. pág. 7.
- (15).- Réci-proc. des consc. II, 1, i (118) pp. 151-152; véase Ibid. I, 1, intr. pág. 7: "La synthèse de ces enquêtes aurait au moins pour résultat de mettre en évidence l'atmosphère personnaliste qui entoure toutes les démarches psychiques. Il y a un appel continu à la présence de la personne dans la présence de toutes choses inférieures, parallèles ou supérieures à nous"; Explor. person. I, 5, pág. 64: "L'avènement du moi et la réalité du toi en communion avec le moi font coïncider le pour nous et l'en soi".
- (16).- Intersubj. et ontol. II, 7, pág. 87; véase LOTZ, J.B.: Transzendente Erfahrung, Herder, Freiburg im B. 1978, pp. 116-118; FINK, E.: Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, K. Albert Verlag, Freiburg-München 1977.
- (17).- Réci-proc. des consc. I, 1, II (22) pág. 31; esto nos enfrenta con el problema de la participación en el personalismo y en su metafísica que, como veremos, es ya participación interpersonal.
- (18).- Intersubj. et ontol. II, 9, 20, pp. 114-115.

- (19).- Explor. person. I,5,pág. 64;véase Réciproc. des consc. II,1,(38) pp. 53-54; Intersubj et ontol. II,9,9,pág.103.
- (20).- Intersubj. et ontol. II,7,6,pág. 87.
- (21).- Véase el texto importante de Intersubj. et ontol. II,7, 11,pág. 91:"En disant que l'être est une relation transcendente,nous voulons simplement dire que la relation est constitutive de l'être,qu'elle l'est sous la forme que nous avons appelée primordiale et qu'elle concerne tous les étants.Par relation prédicamentale,nous désignons les relations particulières qui précèdent de la relation transcendente".
- (22).- Explor. person. I,5, pag. 63.La individualidad no se entiende hoy tanto desde el ser sino que se acepta como un hecho que está ahí;véase BERGMANN,H: Hacia la personalidad.Esencia,valor y derecho de la individualidad.Estudio antropológico,Ed. Sígueme,Salamanca 1969.
- (23).- Explor. person. I,5, pag. 65.
- (24).- Véase ARDREY,R: The social Contract,London 1970;ACQUAVIVA,S.S: Technique et Désacralisation de l'homme,en el vol. "Civilisation technique et humanisme",Colloque de l'Académie intern. de philosophie des sciences,Beauchesne,Paris 1968.
- (25).- Intersubj. et ontol. I,4,1,pág.46.La rehabilitación de la ontología como base de una antropología y sociología de la persona lo ha hecho el mismo Bloch;véase BLOCH,E: Tübinger Einleitung in die Philosophie,Frankfurt am M. 1970,pp. 211-212; GOMEZ-HERAS,J.M: Sociedad y Utopía en Bloch.Sígueme,Salamanca 1977,pp. 59-64.
- (26).- Intersubj. et ontol. II,9,2,pág. 99.
- (27).- Véase Consc. et Logos,avant propos,pág. 11:"Nous examinerons dans une première partie les horizons de la personne.Après avoir essayé de définir l'individualité dans laquelle il n'y aurait pas ordre personnel..."
- (28).- Consc. et Logos,I,5,pág. 24.
- (29).- Véase Intersubj. et ontol. I,1,3,pág. 16:"Il y a une convergence inévitable du 'pour-soi' et du 'pour-l'autre' dans le 'nous' à l'état naissance"; Réciproc. des consc. I,2,I (37) pag. 52:"La véritable particularité est à la fois unique et universelle,capable de toute parce qu'elle

est capable d'elle-même et n'a rien à craindre de la répétition; véase también Consc. et Logos I,5,pág. 20.

- (30).- Intersubj. et ontol. IV,19,II,pág. 240.
- (31).- Consc. et Logos I,5,pág.21;véase Vers une philos. II,II, 1,pág. 126:" Le solipsisme même est ainsi rempli de discussion sur l'essence et l'existence d'autrui;il n'est pas mieux partagé à cet égard que les philosophies 'altruistes'".
- (32).- Sin embargo,se llega a la existencia del tu desde la existencia posicional del yo:"Denn das Bewusstseyn der Individualität ist nothwendig von einem andern Bewusstseyn dem eines Du begleitet,und nur unter dieser Bedingung möglich":FICHTE,J.G: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre,en "Gesamtausgabe Werkeband" I, 4,pág. 229;también pp.254-258 donde se expresa la diferencia entre "Ichheit" e individualidad.
- (33).- Conscience et Logos I,5,pág. 22.
- (34).- Reciproc. des consc. I,1,I (14) pág. 23.
- (35).- Reciproc. des consc. I,2,I (37) pág. 52;es el tema de la "soledad fecunda" desarrollado en Intersubj. et ontol.II, 9,20,pp. 114-115.
- (36).- Reciproc. des consc. I,2,1 (40) pp. 55-56;por eso ella, la sustancia,alude sólo al ámbito de la naturaleza,objeto,cualidades;véase Reciproc. des consc. II,1,III (118) pp. 151-152.
- (37).- Véase Reciproc. des consc. I,1,II (30) pág. 41:"Il n'y a conscience d'identité plus il y a de difference";para Nedoncelle decir que la persona es un individuo racional equivale a decir que es universal.Racionalidad no es,en este caso,más que una condición de comunicabilidad;la universalidad a la persona le viene de su racionalidad. Por consiguiente,"individuo racional" no alude al,aspecto intelectual de la persona sino a su metafísica;no alude al "cogito" sino a su universalidad y comunión con los demás;véase Vers une philos. concl. pág. 245:"La personne,c'est l'individu raisonnable,est un être dont l'individualité ne se découvre et ne se développe consciemment qu'en se rattachant à l'universel".
- (38).- Reciproc. des consc. II,1,II (105) pp. 138-139;véase Personne hum. et nat. I,5, pp. 11-12.

- (39).- Reciproc. des consc. II,1,II (107) pp. 140-141.
- (40).- Reciproc. des consc. II,1,II (114) pág. 148; los
dos sentidos de la palabra "naturaleza" están bien
desarrollados en Consc. et Logos I, pp. 64-66.

C A P I T U L O S E G U N D O

DE LA METAFISICA A LA ANTROPOLOGIA DIALECTICA DE LA PERSONA

ANTROPOLOGIA Y METAFISICA DE LA PERSONA

Con este itinerario metodológico y siguiendo los contenidos estudiados - hasta aquí llegamos al núcleo esencial de nuestra investigación que consiste en afrontar ya la descripción del estatuto metafísico de la persona. ¿Cómo se desarrolla el discurso y la pregunta sobre la ontología de la persona?.

El doble propósito que nos anima en estos momentos es el mismo que recorre todo nuestro trabajo. El mismo puede ser formulado así: partiendo de un planteamiento metafísico de la persona (después de que hicimos un - - planteamiento de la metafísica) o sea de la pregunta por la subjetividad queremos ofrecer una respuesta en esa misma línea metafísica que constituya un fundamento válido para la constitución de la ética y de la conciencia religiosa. Es el punto decisivo de la tesis que investigamos. Si el lector recuerda, los capítulos precedentes han servido para situar el tema y ahora estamos más capacitados para emprender este nuevo paso, sabiendo ya la gran importancia que tiene el método ontológico: análisis - del ser como relación y comunidad que nos lleva a la significación personal de toda existencia. Desde ahora no podremos ya prescindir de esta no ción aunque no la mencionemos explícitamente. Por ello creemos llegado - el momento de emprender una ontología de la razón personal. Sólo así seremos fieles a la práctica metafísica del humanismo y de la filosofía ac tual tal como quiere Heidegger, por ejemplo.

Nuestro proyecto parte de que en la metafísica de los seres como individualidades concretas, la persona es la forma más perfecta del ser concre to. El espíritu es lo más real (1). Esto implica, como se ve fácilmente,

que no hay metafísica o estudio del ser sin incluir el estudio del ser - más plenamente realizado o relacionado que es la persona. Y que no hay - personalismo o estudio de la persona sin tener en cuenta que ella discurre en una línea ontológica y no puramente experimental o psicológica e - incluso fenomenológica, como indicamos en su correspondiente capítulo. Más aún sólo desde la singularidad óntica que es la persona se puede alcanzar la universalidad única y real del ser al que nos remite constantemente. La persona es así, la interioridad del ser, reconociendo además - que la persona es el núcleo más íntimo de todo lo ^{que} existe allí donde se pone en comunión con todos los demás proyectos de ser en lo que tienen - de relación universal, o sea, de interioridad pura, pues el espíritu es lo más real, lo más concreto, lo más interior, lo más universal, lo más personal. Consiguientemente, el universo es multiverso y ello sólo se -- comprende a través de la adecuada combinación entre categorías persona - les y ontológicas.

Sólo hay un proyecto de persona real que es el proyecto metafísico y al que sirven y concurren los proyectos parciales: psicología, social, religiosidad, ética, estética, etc. La psicología no es la dimensión total ni siquiera la única o la decisiva de la persona, como quedó dicho, sino -- que la psicología personalista es ya una derivación de la metafísica. Eso es lo verdaderamente original en la posición de la existencia personal (2). Lo espontáneo de la experiencia tanto psicológica como religiosa a nivel de persona (no de naturaleza o de sentido puro) tiene un origen y una destinación más allá de sí mismo, o sea, la universalidad trascendental. Lo mismo hay que decir del sentimiento religioso o estético, o moral: ellos denotan, en el ámbito de la conciencia como reflejo experi-

mental, la existencia de órdenes trascendentes en y a la conciencia, apoyados por la existencia del tú personal y divino. Toda nuestra metodología consiste en esto: partiendo del dato de la experiencia que se produce en el ámbito del yo, descubrir el tú personal y desde él ascender al Tú transcendental y divino en el que se puede fundar una metafísica religiosa de la persona, o lo que sería igual, una antropología religiosa y ética concordante con dicha ontología personalista de la que forma parte.

Según ello, "la descripción fenomenológica (de la persona individual) nos introduce en un orden donde el "cogito" es un elemento irreductible y el primero de la epistemología y de la práctica " (3). Desde la fenomenología se pasa a la persona para llegar a la transcendencia y todo ello partiendo de la conciencia del yo como dato relevante. Este es el verdadero sentido de una búsqueda y ensayo de la metafísica de la persona. Otras soluciones juzgadas como intento en el panorama de la filosofía actual no parecen gozar de más credibilidad. La única respuesta válida al problema de la persona es la respuesta metafísica. Ni siquiera persigue el personalismo, como quedó demostrado en el capítulo anterior, ~~el personalismo~~ ~~persigue~~ un esclarecimiento de la teoría sobre la persona basada en el modelo aristotélico como pura categoría lógica (4) o a través de una graduación en los seres y estudiando a la persona como una realización física del ser. En este sentido hay que precisar que el personalismo es deudor para con la historia del tema de la persona pero no de su tratamiento. El tema de la persona le recibe de la permanente preocupación que recorre toda la filosofía desde Grecia a la modernidad. Pero los elementos que aporta para su solución no se puede decir que procedan

o coincidan con tal o cual solución sistemática del pasado filosófico, - aunque haya llegado a nosotros bajo formas sucesivas. Además de esta característica, a saber, el afrontar el estudio de la persona no desde posiciones abstractas, partiendo de las sustancias, de los géneros o de -- las especies sino partiendo de la interioridad y concretez del ser que - tiene lugar en la persona como relación del ser y como ser de la rela - ción, sabemos que todos los personalismos no son capaces de superar el - complejo monódico. Hasta ahora ellos eran una monología. Por el contrario si algo diferencia y caracteriza el personalismo de Nedoncelle es su - planteamiento dialógico de la metafísica de la persona de tal manera que el espíritu y la noción de persona aparecen como el fundamento mismo de su universalidad. La auto-percepción es al mismo tiempo hetero-percepción. El otro está incluido en el yo. El mismo acto de conciencia con el que - me descubro como existente individualizado descubre a los demás como una existencia interior al yo. Ello tendrá lugar en el amor como estructura creativa del ser y de la persona del otro-en-mí. Siguiendo la tesis de - Blondel reconoce Nedoncelle que "el amor es un medio de percibir y com - prender al otro" (5). Y esto tiene lugar en niveles dialécticos: no se - ama al otro sólo porque existe sino que existe porque se le ama y se le ama para que exista. El solipsismo de Sartre es mortal y nocivo para la persona, para la sociedad que es la comunión de las personas y su mejor reafirmación mediante el amor y la donación.

Por esta misma razón, todo el estudio de la persona en Nedoncelle está - recorrido por la intersubjetividad y la reciprocidad. La subjetividad in comunicada no existe como tampoco existe el ser en sí sólo, sino que todo ser es comunicación. Solo la nada es negación de comunión y de amor. Todo lo que existe participa de una ontología interpersonal, de una reci

prociudad de la existencia (6) pues sin reciprocidad no existe nada. Con ello nos alejamos del peligro de equiparar la persona a una mónada. Sin embargo, este problema le trataremos en un momento posterior. Le hemos convocado aquí para señalar su contraste con el problema de la naturaleza. El lector tendrá en cuenta la alternancia constante de estos dos -- principios: la reciprocidad, la intersubjetividad es una condición in - dispensable para entender el estatuto metafísico de la persona y por -- otra parte, habrá que partir de dicho estatuto para conocer la función epistemológica de la intersubjetividad. Creemos que en Nedoncelle las cosas se suceden al inverso de como pasaba en la filosofía tradicional. No se parte de lo individual-personal para llegar a la intersubjetivi - dad sino que habrá que partir del estatuto interpersonal incluido en la noción de persona (que no es algo aislado por sí mismo) para poder comprender mejor a la persona misma. Esta es, pues, la intuición radical y el hecho primitivo en el personalismo: la continuidad de conciencias, la reciprocidad interpersonal por el amor como génesis y desarrollo de la persona.

Pero dejando a parte esta reflexión introductoria vamos a enfrentarnos ya directamente con la metafísica de la persona haciéndolo desde las di ferentes vías de penetración advirtiéndolo al lector de antemano, que --- nuestra intención es resaltar la unidad metafísica como alternativa fren - te a la pluralidad de formulaciones que se den en el problema. Con otras palabras, variedad de fórmulas y recorrido, pero uno mismo es el signifi - cado, la densidad y la referencia de todas ellas, donde encuentran su -- sentido en la metafísica de la persona.

PERSONA Y CONCIENCIA DE SI

Comenzamos por esta fórmula. Ninguna mejor que ella puede representar el tránsito de una visión histórica del problema de la persona a la nueva - dimensión que adquiere en el personalismo. La persona entendida como conciencia de si goza de una indiscutible aceptación en la historia de este problema, en el intento de su definición metafísica. Tampoco podemos pretender que toda la riqueza de la ontología de la persona venga expresada en una sola fórmula, aisladamente tomada o examinada. Pensamos que habrá= que esperar a reunir la totalidad de dichas fórmulas para tener una ima= gen totalizadora de la persona como magnitud metafísica. A parte el aná= lisis de estas fórmulas, emprenderemos luego un estudio monográfico, in= dividuo y aislado de cada uno de los aspectos implicados en este estatuto de la persona, como por ejemplo el yo, el tú, el nosotros, el "cogito" la reciprocidad, la conciencia, la causalidad, la singularidad, la uni= versalidad, la conciencia colegial y la comunicación o comunión transcen= dental, la causalidad fenomenológica, etc. Tenemos, pues, un gran grupo = de problemas de metafísica personalista que se van a comprender y desarro= llar en torno a la definición de persona y que hemos denominado como su= estatuto ontológico y que se convierte así en una condición epistemológica en el personalismo.

Sin condicionar para nada el análisis que hagamos, a su debido tiempo, del significado que tenga la conciencia en el personalismo (7) aquí la = aceptamos como integrando la definición de persona. Partimos para ello, de un dato de conciencia-experiencia (fenomenología) para concluir con = un dato de metafísica transcendental (conciencia-persona) como tantas veces hemos insinuado al hablar del método de la filosofía personalista de

Nedoncelle. El problema reside, pues, en la convertibilidad de una prime ra dimensión psicológica de la conciencia en una realidad metafísica de la persona pero justificando su continuidad, sin rupturas esenciales, en una unidad fundamental. Un proceso único y antropológico que comienza siendo conciencia de sí y termina siendo persona y universalidad de la conciencia de sí en conciencia de otro, del tú y del nosotros. Para ello se necesita la presencia de una mediación ontológica. A este proceso se refieren las palabras de nuestro autor cuando escribe: "Cada uno de nosotros emerge de un mundo corporal y se da cuenta de la existencia de un universo en la luz del ser. Dicho en otros términos, nuestra conciencia es apertura al ser: ella está siendo constantemente llamada a reformarse en cada instante para ser digna del ser universal que ella conocía y del ser absoluto al que ella querría unirse. El olvido de sí es algo relativo y temporal, pedagógico: la conciencia de sí en orden es, por el contrario, exigida por la constitución personal y ella tiene un valor simultáneamente inicial y escatológico" (8). Así pues, la persona comienza y -- termina en la conciencia de sí; pero al principio es fenomenología y al final es plenitud metafísica y escatología de la interioridad y comunicación. La conciencia de sí, paradójicamente simultaneada con el olvido de sí es una pedagogía para descubrir de nuevo el sentido último de la persona.

El ser, la conciencia, la persona. En la conjugación adecuada de estos tres extremos está el estatuto de la persona que investigamos. El texto parte de que la inserción de la conciencia en el mundo mediante el cuerpo, que es su emergencia o sugerencia, nos pone en contacto con la unidad-universalidad del ser como relación anticipada de la comunidad de se

res, a través de la percepción de la diversidad en los mismos. Por ellos accedemos a la comunicabilidad de todos los seres con el ser y con ellos mismos. La conciencia, pues, está hecha para la percepción del ser universal y de ahí al ser absoluto. Esta apertura al ser lleva virtualmente implicada una conciencia de sí y comienza en ella, porque yo también existo y soy la existencia más cercana más identificada con mi conciencia. - Ser y conciencia de sí son simultáneos. La afinidad entre el ser y la -- conciencia por la que comprendemos que la vocación de la conciencia es -- el ser nos permite comprender igualmente que no puede haber conciencia -- del ser sin que no sea al mismo tiempo conciencia de sí, pues yo soy el ser más interior a la conciencia, o dicho de otro modo, en mí la conciencia es la interioridad de mi ser. Y si la conciencia, por el hecho de -- serlo es ya conciencia del ser, es al mismo tiempo conciencia de sí o -- sea conciencia de persona, de interioridad, de identidad. A partir de este momento en que ser es igual a conciencia de sí y por tanto conciencia de persona, entramos ya en la dialéctica personal de dicha conciencia: no hay conciencia de sí sin conciencia de otro. El principio de la conciencia personal es la conciencia de sí, su desarrollo es la conciencia del otro, y su plenitud es la conciencia del nosotros. Ambas son principio y destino de una misma conciencia que comienza en sí y termina en el nosotros. Ambas (la conciencia de sí y la conciencia de los otros) son los -- extremos de una sola realidad que comienza por ser fenomenología y termina siendo afirmación metafísica de la intersubjetividad, como veíamos en el texto de más arriba. Es decir, no existe más que una conciencia del -- otro y esa conciencia tiene una constitución personal, es decir, de comunión universal. Este es el pensamiento de Nedoncelle cuando estudia el olvido de sí mismo y su función en la formación del concepto y de la realidad de la persona. Lo mismo sucede en Fichete, cuando el concepto de -

"Ichheit" entra a formar parte de la conciencia de la persona. Ella co - mienza por ser la revelación o conciencia de la existencia propia. Rosmi ni defendía la distancia y la diferencia en forma de cámara intermedia - entre el yo (conciencia de sí) y la persona (conciencia de nosotros). Más adelante estudiaremos la filosofía del yo y del tu como acontecimientos que se producen en el seno de la persona. Ello tiene mucha importancia en el personalismo, pues se trata de romper el cerco monádico sin salirse de su continuidad metafísica que nos llevará a la intersubjetividad, a la reciprocidad, donde se sustrae a la persona de su soledad e incomunicabi lidad.

Pero sigamos con la fórmula "conciencia de sí" como arqueología del concepto de persona. Quedó indicado que la persona tiene su comienzo en la conciencia y su culminación en el absoluto, que también tiene estructura y denominación personal. El proceso es: ser-conciencia-persona-absoluto-Dios. Ellos forman los centros de interés de la metafísica de la persona: fenomenología, metafísica, transcendencia, religiosidad. Cuatro expresiones de un mismo proceso en torno a la persona y sus connotaciones reg les y no solo metodológicas. No hay ser sin conciencia, como no hay conciencia sin ser. No hay conciencia sin persona, no hay persona sin trans cendencia, pues un yo tiene como referencia otro yo que está más allá de la experiencia ya está siendo transcendente. Y no hay transcendencia sin un absoluto personal que la sostenga sin el cual volvería a ser experien cia pura y simple. Ese absoluto personal tiene un nombre. Es invocado y convocado: Dios que actúa como tercer transcendente, es decir, el yo presente entre todo yo y tu personal. En el orden de valores, esa mediación la asume el amor, como veremos.

Ya hemos hecho referencia en otra ocasión al "mecanismo" ontológico de la transcendencia personalista, la cual no consiste en una pura relación lineal entre dos seres personales sino en la reciprocidad interpersonal formada por dos centros personales experimentales pero con la presencia de un tercer elemento igualmente personal (no experimental) que actúa de transcendente, es decir, de singularizador y universalizador a la vez. El es el Ser, la Conciencia, la Persona, el Absoluto, la Transcendencia, en quien por quien y con quien son personas todos los seres personales, porque en El nos comunicamos y nos singularizamos los seres comunicables, formando así el diálogo immanente y transcendente que es toda persona -- constituida en relación universal a través del yo, el tú, el nosotros.

Todo proyecto de persona comienza con la conciencia que es la presencia de cada ser a sí mismo y a los demás. Según hemos visto en capítulos anteriores el ser es la relación de cada ente con el ser y con los demás entes. Por consiguiente, en la estructura de la conciencia nos ponemos ya en relación no solo con el ser-en-sí, con el ser-en-mí sino también con el ser-en-otros y para-otros a través de la persona, aunque mi conciencia del otro no sea la conciencia de él-en-sí, sino mi conciencia de él, como él tendrá conciencia de mí en él. Todo esto, lejos de ser un -- juego de palabras, es un intercambio de dimensiones reales de la existencia personal a través del ser de la conciencia que actúa como comunicación. El lector se da cuenta de que aquí no estamos tratando el problema de la conciencia en su totalidad sino como fórmula de acceso a la comprensión de la persona. No estamos haciendo una teoría general de la conciencia en el personalismo sino que estamos comprometidos en el análisis del problema de la persona que incide en el de la conciencia. Es, por tanto,

una visión parcial del problema de la conciencia en cuanto componente inicial del problema de la persona. En definitiva, la conciencia es la interioridad del ser así como la persona es la interioridad de la transcen-dencia. Como veremos más adelante, esto constituye el fundamento para la comunicación y la reciprocidad, que tiene su realización en la comunidad humana mediante el amor, cuya estructura óptica es el nosotros: y en la comunidad hombre-Dios cuya manifestación es la experiencia religiosa y - la experiencia moral como diálogo y reciprocidad de conciencias entre el hombre y Dios.

Se advierten en Nedoncelle dos pasos sucesivos frente a la equivalencia= entre conciencia de sí y persona. El primero consiste, obviamente, en explicarla en función de la persona. Una vez aceptado que la conciencia en sí constituye el principio de la persona ahora hay que justificarla y defenderla de las acusaciones de individualismo, de los que creen que la fórmula "conciencia de sí" consagra y define a la persona en función de= lo singular, de lo particular pues conciencia de sí equivoldría a con-ciencia de mí. Yo soy, ante todo, conciencia de mí. Yo soy la unicidad - y totalidad de mi conciencia. Mientras que el personalismo, al definir - la persona en función de la conciencia de sí, asume la tarea de recondu- cir dicha fórmula hasta llegar a expresar la dimensión interpersonal, altruista y transcendente de la metafísica de la persona. La conciencia de sí no equivale a un repliegue, a un quedarse en lo individual de la con- ciencia, a un encerrarse el espíritu en sí mismo y para sí mismo, en una autopercepción suficiente, excluyendo cualquier comunicación. Y así vol- vemos al punto inicial y a la convicción permanente: solo cuando el espíritu, la conciencia, la persona es autopercepción y autoafirmación de su identidad, o está presente a sí misma, en esa medida se hace presente =

todos los demás espíritus, conciencias, personas. En la conciencia del yo va incluida la conciencia del tú. Estamos, de nuevo en el punto central de la dialéctica individuo-soledad y persona-comunicación. "La idea de - perspectiva - dice Nedoncelle- reconcilia la comunicabilidad y la incommunicabilidad, porque no se puede uno poner conscientemente en el punto de vista del otro ~~sin guardar el punto de vista del otro~~ sin guardar el punto de vista propio. La forma de conciencia de sí que quiera trasladarse al otro esa moriría. Es posible sin embargo, tener conciencia de sí, por sí y para sí con la voluntad de otro y para otro. En la personalidad, -- bien sea ella activa o receptiva, la conciencia de sí es un halo permanente" (9). El conflicto y su solución será ya permanente en el personalismo y se soluciona, como queda dicho, con la idea de que toda conciencia tiene una perspectiva universal, es una conciencia colegial. La ontología del ser-ensí y por tanto del ser conciencia-de-sí que podría dar lugar al proyecto del ser-para-sí, como sucede en el existencialismo de Sartre por ejemplo, se soluciona con el recurso al orden personal que está por encima de la experiencia fenomenológica y que supone la intervención de la voluntad y del amor sobre la ontología y la conciencia para transformar y corregir el sentido y la dirección del ser-para-sí en un amor-a-los otros y en definitiva en un ser-para-Dios. Por consiguiente: orden ontológico (ser-en-sí), orden fenomenológico (ser-para-sí), orden personal (ser-para-otro), orden ético-religioso (ser-para-el Absoluto). He aquí la articulación de los órdenes que giran en torno a la persona y que estarán presentes en la planificación y desarrollo de nuestra investigación sobre el personalismo.

Por todo esto comprendemos que el egoísmo como actitud de la voluntad y del querer libre no es inherente a esta ontología personalista y extensi

vamente llamada individualista, base de la sociedad capitalista, según -
pretenden algunos. En cambio, lo más coherente con la definición de la -
persona es el amor que el humanismo cristiano proclama como interpreto -
ción de la existencia personal y colectiva. La conciencia de sí, que no -
es equivalente al egoísmo, es una postura y una actitud o comportamiento
de la conciencia que viene dado en el ser mismo; mientras que el egoísmo
individualismo es una toma de postura posterior al ser que se da en el -
plano de la libertad (la conciencia de sí no es libre para dejar de ser -
lo) en el orden del querer y del hacer y es un comportamiento personal,
no ontológico que no está mediatizado por el ser sino por la libertad. El
hombre-conciencia de sí, inicio de la persona, no es por tanto, una pa -
sión, un capricho, un individualismo, un sádico del propio ser y gozar.
Por el contrario en todo ser desde su comienzo y apertura a la existen -
cia (que es transparencia de relación) en toda configuración personal de
esa existencia va inscrita una presencia de los demás, interior a la pre -
sencia de mí a mi mismo, que es el amor como relación ontológica de los -
seres, que prefigura el amor y la comunicación personal posterior, hecho
ya proceso y opción consciente, aceptada, dada. En definitiva, por el he -
cho de ser, por el hecho de ser-yo y de tener conciencia de mi ser y de -
mi yo, tengo que tener conciencia de los demás y admitir la existencia -
de los otros como formando parte de la mía con quien es una existencia -
compartida, relacionada, universalizada desde su misma razón de existen -
cia. No hay más que una existencia y una sola razón de esa existencia:
los demás.

Prolongando esta reflexión en torno a la conciencia tenemos que aludir,
aunque no sea más que de paso, a la estructura universal de toda concien -
cia, presupuesta para entender la noción de persona. Sirve de fundamento,

igualmente a toda la teoría del conocer transcendental, base a su vez - del universalismo en el conocimiento y en el amor. Pero también sirve de arranque a la universalidad de toda persona y toda conciencia, pues toda conciencia de sí como persona es conciencia colegial y solidaria. El texto que revela dicha convicción contiene importantes afirmaciones. Le traemos aquí porque él supone una confesión de fe y un manifiesto en la dimensión universal y comunicable de toda persona, de toda conciencia. "Lo -- universal es la capacidad de una conciencia para estar presente a toda -- la realidad y de hacer presente a toda esa realidad, según una perspectiva singular. Universal y personal son dos nociones insperablemente uni-- dos a la conciencia humana... Sostener que lo universal no es más que la suma o la síntesis de los aspectos generales, es un error" (10). Aquí es tá contenida toda la fenomenología de la persona que iremos desarrollan-- do poco a poco a través de sus fórmulas. La conciencia no adquiere el contenido o la forma de aquel objeto o ser particular del que es conciencia sino que toda conciencia, en sí misma, es conciencia del ser universal y, mediante él mismo, es conciencia coextensiva (en cuanto conciencia) a toda la realidad existente dentro y fuera de ella. De igual manera, la conciencia es una forma de estar presente toda la realidad en cada persona= particular, aunque a dicha persona se le pueda llamar, con razón, singular y tenga una conciencia singular ontológicamente hablando. Sin embar-- go, la prospección o proyección de dicha conciencia singular, es, por sí misma, algo universal. Ahí deberemos insertar y entender la noción de -- persona y su apertura a la universalidad. Aquí es también donde se apoya el método que hemos reivindicado para nuestro estudio: una fenomenología de la conciencia para pasar a una metafísica de la persona, lo cual di-- fiere del planteamiento medievalista que iba directamente en busca de --

sustancialidad del individuo en sentido metafísico, haciendo reger en ella la diferenciación y la incommunicabilidad. Allí se pasaba de la unidad como singularidad a la incommunicabilidad y soledad del individuo. En el personalismo, por el contrario, se parte de la pluralidad o relación fenomenológica de la conciencia en sí, que es conciencia de mí pero que me trasciende, y se recorre un camino inverso para ir en busca de la legitimidad de la existencia individual singular que es el resultado de un análisis personal de la conciencia y no tanto su punto de partida como era la sustancialidad-singularidad invariable del entendimiento humano concreto defendida ante la opinión de la filosofía de los que lo generalizaba.

ANTROPOLOGIA DE LA CONCIENCIA

Las consecuencias antropológicas de toda esta metafísica están pendientes de ser sacadas y conducidas al terreno del espíritu. El personalismo cristiano sitúa el horizonte existencia de la persona y su dignificación allí donde haya un ser que tenga conciencia de sí mismo y de su pertenencia a la comunidad de las conciencias. Sobre esta base se eleva el respeto y la atención a todo proyecto de conciencia humana a la vez que se le exige, en virtud de esta misma constitución y respeto que se le otorga en forma de yo, que colabore a la formación y promoción de otras conciencias, de otras libertades, de otras personas. La continuidad y la solidaridad de las conciencias es esencial en el personalismo de Nedoncelle, pero este problema de la reciprocidad y promoción de las conciencias lo trataremos en otro capítulo. No obstante interesa dejar claro desde aquí

que tanto la singularidad-individualidad de la conciencia de sí mismo en un sentido irreductible, sustancia^l, como la universalidad y comunicación con otros seres son igualmente necesarios para comprender, por una parte la profundidad inalienable y el valor de lo individual-concreto en el hombre (cada persona, esta persona) y por otra la continuidad, el diálogo y la unidad que debe aceptar con otras conciencias no pretendiendo la indi-vidualidad erigirse en centro del universo real. Para la fenomenología y la metafísica personalista el horizonte del ser coincide con su persona-lización.

Como se ve, nos encontramos ante un programa antropológico y sociológico partiendo de esta metafísica aparentemente lejana y desligado de los pro-blemas de la existencia. No pretendemos hacer una metafísica moralizado-ra, pues lo más moral y lo más digno es la persona. Pretendemos sin embar-go, demostrar que la moral y la religión como hechos antropológicos que-están ahí, tienen su asiento en la metafísica. Otros autores adoptan una actitud inversa: llevar hasta la metafísica sus intenciones y afirmacio-nes dialécticas para terminar con un orden del ser, que define el orden=del pensar, y hacer prevalecer sus preferencias personales. Se confirma=lo hipótesis del personalismo que pone el origen de las ideas no en el -ser sino en lo personal-opcional. Pensar es una opción y pensar de una -manera o de otra es una forma de opción. Se piensa dentro de un contexto general de la persona y no sólo del entendimiento. En la mentalidad, en=la "verdad" de una persona entran muchos otros elementos. Se piensa se -gún se es en las condiciones generales de la persona: valores, formación, conciencia, inteligencia, etc.

Esta revolución personalista en el terreno de la epistemología tiene más capacidad de convicción que las teorías marxistas al hacer la crítica -- del concepto de ideología como una manipulación de la conciencia personal desde las condiciones socioeconómicas del entorno. Nosotros estamos de acuerdo en reconocer que no existe la ideología como pensamiento puro de una conciencia. La idea pura no existe. Existe la persona y la persona no es una idea. En el pensar ya está presente toda la persona con los condicionamientos previstos al mismo pensar y que son algo pre-personal y que habrá que colocarlos en el ámbito de la libertad, del amor, de la generosidad, de la historia, de la revelación, de la comunicación, de la religiosidad, de la transcendencia, de la sociedad, de la cultura. Todos estos elementos como conjunto de posturas están predeterminando el "cogito" del hombre que no es un "cogito" sino un "cogitor" y un "cogitamus" como gusta de repetir Nedoncelle. Yo pienso porque soy pensado y porque pensamos. El carácter interpersonal que no es el cultural, está claro en todo pensamiento e ideología. Y todo pensar está condicionado por elementos más allá de sí mismo, o sea, por elementos trascendentes. No hay -- conciencia que sea-ella-misma, pero que sea por sí misma. El ser-en-sí y la conciencia-de-sí no equivale a conciencia-por-sí. Toda conciencia tiene algo de resultante, de derivada. La conciencia no es origen de sí misma, ni tampoco destino de sí misma, por paradójico que ello sea. Recuerdese lo dicho al hablar de las causas de la individuación. Mi individuación puede estar en otro. Por la misma definición, conciencia es conciencia de ser. Y el ser es lo más dado, lo más mío, lo más referido a los demás, lo más comunicado. Por consiguiente, todo "cogito" humano es un dato. Soy yo el que pienso, el que juzgo, el que amo, pero yo no soy lo pensado, lo juzgado, lo amado sino que a través del pensarme, del amarme, ..

del juzgarme (es decir, a través de la conciencia de sí) pienso, amo y - juzgo algo que está más allá de mí, aunque esté en mí, sin lo cual yo no podría ni amar ni pensar ni juzgar. Es el carácter fenomenológico y metafísica, personal y transcendente de toda conciencia que como tal es mía, está en mí, pero no es sólo conciencia - de - mí. Por aquí se llega al - carácter objetivo y transcendente de toda conciencia que no tiene que sacar de sí misma sus propios contenidos de opción sino apurar su fidelidad transcendente e interpersonal y llegar a la objetividad universalidad-absoluto que se le presentará en forma de valores personales por encima de ella y que se imponen a ella (por eso son trascendentes y absolutos) en forma de comunicación. También este problema tendrá su lugar correspon- diente en nuestro estudio, sobre todo al hablar del amor y de los valo- res que él representa.

Esta conjunción de metafísica, fenomenología, personalismo y objetividad en la fórmula que define y asume la conciencia de sí como núcleo de formación de la persona humana, la vemos reunida en otro texto que por sus apariencias podría pertenecer al idealismo, pero que demuestra hasta qué punto la fenomenología transcendental exige la objetividad en el concep- to de persona. Tratando de la polémica antes aludida (es decir, la discu- sión sobre la existencia o no de un entendimiento singular) si es un hom- bre singular el que entiende o, por el contrario, es un entendimiento general, común y colectivo, el que realiza la labor de las ideas, alude -- nuestro autor a la tesis de Siger de Brabant para quien el alma humana - tiene un entendimiento común a toda la especie, teniendo o siendo singu- lar la parte sensitiva. Y continúa diciendo: "Es ciertamente el yo el -- que juzga, el que quiere, el que siente, y la presencia de sí en todo lo

que nosotros podemos comprobar o expresar es indiscutible e inevitable. Es imposible que tengamos de ello una conciencia explícita en cada momento. Puede que reduzcamos nuestra conciencia profunda a la utilidad y provecho de nuestras impresiones superficiales, o aún más en provecho de -- una objetividad que intentamos establecer y hacer reconocer" (11). Así -- pues, hay una presencia del yo y de la conciencia en todo lo que pensa -- mos, queremos, hacemos. La conciencia está formando parte de todas nuestras conciencias parciales. La reducción personalista y la unificación -- en el yo y en la conciencia-persona de todas las proyecciones de la misma es clara. Incluso si se intenta fijar una objetividad de las ideas. En el fondo, tal objetividad no existe sino en cuanto es reflejo de una conciencia subjetiva de la que es transposición universal en la línea de la persona. No existen ideas venidas de fuera o dentro, conseguidas, sino que lo que existe es el ser y la conciencia del ser o sea, la conciencia de sí, y todo lo que llamamos conocimiento o voluntad o valor no es más que la presencia de dicha conciencia, de ese yo en forma de principio objetivo y universal que, por esta misma condición metafísica y personal se siente en comunicación con todas las dimensiones del ser y que tiene que dar cuenta ante un yo transcendente de lo que él registra como objetivo y real. El conocer es así la simetría o la proyección simétrica del yo en cuanto conciencia universalizable y transcendente, por tanto, personalizable no en cuanto magnitud adscrita al individuo. En lo que conocemos está lo que somos. En tanto conozco en cuanto me re-conozco en -- la cosa, en el concepto, en el dato. Conocer es conocerse la conciencia a sí misma en las cosas y a las cosas en ellas.

Consiguientemente, todo conocimiento comienza en la conciencia, recorre la conciencia y se agota en la conciencia aunque haya fijado la realidad

transcendente a la conciencia. Y toda conciencia es conciencia, o sea, de la persona, del yo. Por eso, el yo es el primer contenido de toda conciencia, su primer acontecimiento que dá como resultado la conciencia-persona. Pero lo importante es afirmar el carácter fenomenológico de la misma conciencia de sí. El sí no es el índice o límite operativo de la conciencia sino su entrada e introducción en el circuito personal de la misma conciencia. Ahí comprendemos su talante fenomenológico, o sea su capacidad de introducción a toda la realidad, incluido el absoluto. Cuanto más conciencia de sí misma sea, más personal es y más apertura y comunicación adquiere para entrar en contacto con la realidad. La objetividad no es más que la comunicación y coincidencia de todas las conciencias en sí en algo (en el ser) que hace a todas ser conciencia en sí para ser-en-algo transcendente y universal a todas y de quien todas reciben su universalidad, es decir, objetividad. Tampoco pedimos al lector que comprenda aquí y desde aquí todo este problema. Esperamos verlo con más claridad cuando analicemos en sí mismos estos niveles transcendentales de la conciencia, recurriendo para ello a la existencia de la "idealidad" como orden transcendental envolvente de todos los "yos" y "tus" reales y experimentales, asumiendo de él incluso su identidad concreta y fenomenológica o aparente. Será el importante problema del "yo ideal".

Pero la filosofía de la persona se complementa con la reflexión sobre -- otros puntos, de otros extremos, que lo son de un mismo centro. La objetividad no es sino la exterioridad de la conciencia. La interioridad de la persona. La reflexión es la distancia o traslado de contenidos, el recorrido desde la interioridad de la relación (o la relación como interioridad) a la exterioridad de la relación pero siempre "dentro" de la conciencia como espacio personal. Sucede algo parecido con el concepto de -

naturaleza. La persona tiene una naturaleza interior a su ser (aunque no identificándose con ella) de quien es reflejo y proyección la naturaleza exterior como cualidad de las cosas. El conocer no es invadir desde fuera los objetos de la naturaleza exterior a la persona sino la "salida" - que la persona hace a su naturaleza exterior para conocerse a sí misma. Consiguientemente, la objetividad del conocimiento no es más que la fijación exterior de la conciencia persona de sí mismo. Esta conciencia cuanto más se concentra en sí y se identifica o singulariza en el ser personal, en el yo, más ~~que~~ universaliza, se objetiviza, más validez total adquiere. Pero en el fondo no hay conocimiento que no parta de una conciencia de sí personal. Cuanto más interior y personal, es decir, menos superficial y sensitiva sea la conciencia de sí y su acto reflejo, o sea su conocimiento, más universalmente se entiende y más objetiviza sus intuiciones, más se impone y comunica con las demás conciencias. Así llegamos a la antropología del conocimiento o a la epistemología personalista que es una verdadera forma de acceso a la realidad desde la persona. Porque la objetividad de las ideas como quedó apuntado al principio de la segunda parte, lejos de ser un problema o cuestión de conocimiento abstracto (muchas veces se identifica lo objetivo con lo abstracto y se le enfrenta a la persona, se hace equivaler a lo que está fuera de la persona, lo impersonal) es un proceso personal, pues cuanto más interior y presente está también a las demás conciencias. Cuanto más soy yo más presente y comunicado estoy con los demás. Cuanto más intensifico la conciencia de mí, más aumenta la conciencia de los demás. La persona como conciencia de sí es lo más opuesto al egoísmo y lo más cercano a una conciencia colegial donde no haya un yo sin un tú y sin el TU divino que da valor y existencia a todos los yo derivados.

En definitiva, la objetividad es el nosotros o la coincidencia de conciencias y su sentido en las personas. Es el encuentro de las conciencias, su prolongación y continuidad en el horizonte de lo absoluto y trascendente como el centro de dicho encuentro de todas las conciencias, que les liberta de los condicionamientos individuales y "subjetivos". En definitiva la objetividad personal es la comunicación de las conciencias. Y la verdad es la comunicación.

LA PERSONA COMO DISTANCIA Y TRASCENDENCIA DEL ESPRITU

Llegados aquí, el lector podrá comprobar la unidad de conclusiones en esta vía o fórmula adoptada para definir fenomenológicamente a la persona. Sin embargo cuando estamos a la mitad de nuestro análisis de la fórmula "conciencia de sí" como definidora de lo personal en un sentido fenomenológico previo al metafísico, hay que hacer una observación en torno al destino que puede tener esta lucha por rescatar la ontología de la persona. Es una consideración en torno a lo que significa la pregunta por la persona en esta metafísica del espíritu concreto.

Comenzamos reconociendo la imposibilidad de una idea general de la persona. Las ideas generales están destinados a dar cuenta solamente de realidades extensivas, cualitativas, en el orden de la naturaleza y que suponen una paralización de dicha naturaleza, un detener la realidad para ser contemplada, extendida y entendida (entender es extender) o sea "fijada" en su magnitud. Suponen, además, un esquema cualitativo de la realidad que de alguna manera permanece a pesar de las sucesiones. Las cua-

lidades también están en movimiento. Pero mientras que ellas se suceden y se participan, las conciencias y las personas se continúan y se entregan. Esa es la diferencia de la lógica personalista. Las cualidades son constantes, o sea, no existe en ellas lo variable, lo original, lo creativo. En el mundo de las cualidades todo puede estar previsto y prospectado mediante unos esquemas previos, "a priori", de aplicación, que efectivamente, son capaces de encuadrar la realidad, es decir, definirla y ponerla entre unos límites, señalarla, acotarla. Este intento de señalización o diferenciación se ve apoyado por la naturaleza-tendencia a ir ordenándose, organizándose en órdenes, en esferas de ser.

De los conceptos o ideas generales se distinguen las nociones. Nedoncelle cree que ellas tienen otro quehacer, otro sentido y por tanto, otra función y otro contenido. Las nociones van dirigidas a penetrar la naturaleza interior de la persona, la cual no se puede detener para que nosotros la analicemos, la contemplemos. Ella, la persona, es una constante dialéctica hacia la transcendencia y no admite más que el procedimiento fenomenológico, metafísico y dialéctico. La persona tiene que ser intuída no ex-tuída. La intuición es la relación epistemológica de la persona -- con su interioridad, pues ella es pura interioridad. Por ello hemos definido nuestro estudio como una antropología o un personalismo dialéctico, porque la unidad esencia-conciencia-persona no admite otro tratamiento o conocimiento que no sea la metafísica de la persona y ello en un sentido transcendente que ahora ya comprendemos mejor como categoría adscrita al mundo de lo personal frente al mundo de lo cualitativo.

En virtud de este procedimiento comprendemos también la distancia que hay entre conciencia y persona. La conciencia exige un estudio psicológico, mientras que la persona exige un estudio metafísico (12). Aquí sucede al go parecido: la persona no puede ser objeto de un análisis a nivel descriptivo, por muy científico que sea. La ciencia pertenece al estudio de la naturaleza, mientras que la metafísica es el método para investigar la persona.

Según esto, la conclusión que matiza nuestra investigación es que "podemos llamar nociones los conceptos que, colocándonos a nivel de naturaleza, intentan delimitar un aspecto de la vida personal. Según esto, existe una noción de persona, pero no hay una idea general de la persona. La persona es una palabra que yo puedo repetir pero ella no designa directamente un esquema de vida que se repita. El orden personal es para el conocimiento según la naturaleza un límite trascendente y no inmanente; es algo incognoscible del que yo sólo puede decir lo que no es cuando yo me sitúo desde el punto de vista de la naturaleza. Por consiguiente no pueden ser definidos las personalidades como si ellas fuesen ideas generales" (13). Como se puede ver, esta idea es una apelación crítica a la historia de la filosofía que, al preocuparse sólo por la sustancialidad objetiva de las cosas dentro de una metafísica esencialista, nunca se planteó un esquema para el estudio de la persona. Sólo se preocupó de estudiar la naturaleza y a la persona en cuanto estaba incluida en ella. De este juicio exceptuamos el camino para descubrir la persona como enunciado filosófico. Los hábitos lógicos y cosmológicos no alcanzaban ni te capacidad para incorporar a la persona en sus comportamientos. En ca de la identidad, de la sustancia y de los accidentes o del su-



jeto-objeto no había lugar para una lógica o una identidad de la intersubjetividad o de la reciprocidad personal. La reflexión sobre la existencia no se hacía en la dirección de su comunicabilidad y se buscaba solamente su definición o su consistencia sustancial y no su interioridad -- universalizable mediante la persona. La interioridad-conciencia era algo lógico (al "cogito" al que nos hemos referido) o algo psicológico y últimamente, en el siglo XIX-XX algo más fenomenológico. Pero la verdadera reconciliación de la conciencia con su ontología, la verdadera metafísica de la conciencia-persona se la debemos al personalismo que estudiamos. Ella es la que nos capacitará para entender las teorías, los hechos religiosos, éticos, sociales, estéticos, el absoluto con nombre propio que es Dios, vocado y convocado o invocado personalmente por el hombre. Este personalismo puede plantearse partiendo del conocimiento de la naturaleza, pero teniendo en cuenta que es la transcendencia de la naturaleza la que va a definirla mejor. Y eso transcendencia es la persona, pues la persona comienza allí donde termina la naturaleza aludida. Por consiguiente y recogiendo la conclusión, el conocimiento y el lenguaje sobre la persona serán siempre de orden transcendental al que crea y funda. El mismo no puede ser valorado o equiparado desde el conocimiento que aplicamos a la naturaleza como si fuese un grado más de dicho método en un sentido lineal, sucesivo. El conocimiento y la discusión en torno a la persona forma, como ella misma, un orden nuevo que es el conocimiento y la filosofía transcendental derivada de la condición personal de la conciencia.

De acuerdo con esto, el conocimiento de la persona tiene que atenerse a ciertas condiciones para que sea válido en el orden metafísico. Es cierto que, como hemos dicho más arriba, el conjunto de lo existente se divide=

en cualidades naturales (naturaleza) y personas. La filosofía de la persona no puede ser consiguientemente una extensión de la filosofía de la naturaleza ni puede aplicársele el mismo método. Más todavía, al no ser la persona, la conciencia, un contenido cualitativo de la naturaleza, no se puede tener de ella un conocimiento cerrado en sentido absoluto, inmanente. El conocimiento total de la persona es, por la razón apuntada, algo inalcanzable desde ella misma, puesto que no se puede inmovilizar. Será siempre necesaria una posición transcendente. Igualmente tampoco podemos "fijar" el conocimiento obtenido de las personas en fórmulas y esquemos igualmente fijos para ser analizados desde la lógica. No podremos reducir a la persona, su realidad, su originalidad, su novedad constante, su capacidad de renovación, su transcendencia y libertad, su interioridad y transcendencia que está al margen de cualquier ciclo repetitivo, a esquemas previos y paradigmáticos que tengan que ser copiados. Las afirmaciones transcendentales en torno a la persona se entienden siempre en un orden de intuición progresiva, aproximativa. Por mucho que proclamemos la significación metafísica de nuestra encuesta sobre la persona, su conocimiento no puede ser juzgado tampoco como una "derivación" del conocimiento del ser. La persona no es sólo ser. Es también conciencia. No es sólo naturaleza, no es sólo individuo. Hay siempre un elemento nuevo que es el responsable de la transcendencia. Como hemos dicho más arriba, la persona tiene algo de misterio, es decir, de inaccesible, porque se fija en lo más concreto del espíritu (lo más real también) allí donde la conciencia se constituye en-sí-misma y forma la persona en su unicidad, originalidad, inefabilidad e incommunicabilidad. En este sentido, y sólo en él, es la persona incommunicable.

Todo lo que en filosofía se ha escrito sobre el "Deus absconditus" y la teología negativa, la inefabilidad de Dios, su misterio, etc. radica precisamente en su carácter personal. Es decir, Dios no es incomprensible - porque sea una sustancia, porque sea Dios, sino porque es "personalmente" Dios. La transcendencia e impenetrabilidad de Dios (que no es lejanía sino proximidad con el espíritu humano que es también persona) no le viene de la "inmensidad" o infinitud del ser o de su naturaleza sino que viene dado por la interioridad o concentración personal de su espíritu. Por -- tanto, persona igual a interioridad y transcendencia en Dios pero también en el hombre. En tanto el hombre es transcendente y misterioso en cuanto es persona, o sea, en cuanto es imagen de Dios-persona. Persona es la -- plenitud del absoluto porque absoluto y persona no se suman sino que se identifican. Dios y el hombre son transcendentales en cuanto son personas= y ello les viene dado no por una cualidad de su naturaleza sino por la -- dimensión estrictamente personal de su existencia. A su vez, lo más personal, lo más original, lo más transcendente, lo más absoluto es el amor. Por ello, la metafísica de la persona es también una filosofía del amor= como integrante de ella. En tanto se es persona, en tanto se trasciende uno, en tanto la existencia se absolutiza en cuanto se ama a los demás. Por lo demás, no puede haber orden interpersonal sin el amor. En tanto -- uno descubre a los demás, en tanto el yo es fuente de conocimiento personal e inteligible a la vez en cuanto ama y es amado por el tú. El amor y la voluntad del otro nos constituyen (a mí y al otro) en personas. El -- amor es el principio de la personalización, cualquiera que sea el principio de individuación, según lo examinado más arriba.

Este carácter dialéctico y transcendente de la persona y del amor por la que es, al mismo tiempo, concreta, interior, y universal, espíritu y absoluto, yo y nosotros, conciencia y transcendencia, se extiende a todas sus relaciones. "Una persona, en efecto, no se conoce nunca; ella se deja penetrar más o menos, pero en su conjunto deberá ser conocida y reconocida como una originalidad total, bajo pena de no poder ser conocida en absoluto" (14). Por tanto, el conocimiento de la persona, la antropología y no solo la persona, tienen este carácter dialéctico. Ciertamente estas afirmaciones tienen una verdad, un sentido y una inteligencia que se refieren a la persona individualizada como algo concreto, es decir, - la persona mía y del otro. Sin embargo, ello no se reduce a un nivel psicológico, fenoménico sino que tienen su fundamento en la "perspectiva universal que constituye la conciencia" cuya fórmula estudiaremos más adelante.

A esta característica hoy que añadir otra: la de la individualidad. La persona es una aunque se aplique a muchos sujetos. Lo mismo sucede con la conciencia. Si la persona es indivisible, su noción (ya sabemos lo -- que quiere decir noción de la persona aquí) tiene que ser igualmente indivisible en el orden metafísico y amparar con ella a las diferentes encarnaciones de la misma que van desde el hombre a Dios. Esta es la dialéctica que queremos fundar desde la metafísica de la persona: la reciprocidad humano-divina, el nosotros religioso, la interpersonalidad teándrica. Por ello, de alguna manera, la conciencia de Dios y del hombre bajo la noción indivisible de persona hace que toda antropología sea ya, de alguna manera, un comienzo de la teología misma, porque el misterio - de la persona y del espíritu afecta por igual a los dos, aunque no en la

misma medida. Esta es siempre la convicción agustiniana cuando se insiste en la teoría de la imagen de Dios que es el hombre. Ello es también lo - que pretendemos nosotros al incluir la antropología y la religión en una teoría general metafísica de la persona, sirviéndonos de las ideas personalistas de nuestro autor.

LA PERSONA COMO PERSPECTIVA UNIVERSAL O CONCIENCIA COLEGIAL

Después de este recorrido por lo que representa el conocimiento de la persona para fundar el orden epistemológico y metafísico en que nos movemos volvemos al tema inicial de este apartado, a saber, el estudio de la fórmula "conciencia de sí" como indicativa del nivel y de la estructura personal de la existencia concreta. Lo que parece cierto es que no se puede decidir la realidad total de la persona sólo a través de sus manifesta-ciones externas, parciales, fenoménicas y por eso mismo discontinuas y - fragmentadas. La persona es más que la experiencia a la que trasciende situándose en el ámbito de la experiencia y entrando ya con eso en un estatuto metafísico de la misma. Igualmente, al poner la dimensión esen-cial de la persona en la conciencia entramos, a su vez, en una dialéctica del absoluto y de la intersubjetividad, puesto que la conciencia como espacio se proyecta en diferentes sujetos poseedores o poseídos por ella. Entonces la discusión adquiere esta dirección: fijar el estatuto que une personalmente a las distintas conciencias. Esa realidad es el ser, en este caso el ser personal, que es una relación fundamental, múltiple y - - transcendental de todos los seres con el ser, consigo mismo y con los demás por medio de la conciencia. A su vez, la conciencia surgida de este ser-relación es la conciencia que yo tengo de mí en cuanto relación y co

municación conmigo y con los demás. Ser igual a conciencia. Y ser y conciencia igual a relación. Ser, conciencia y relación igual a persona. Yo no puedo, por consiguiente, aislarme en la conciencia de sí (conciencia=de ser) porque la conciencia de sí me sitúa en el centro mismo de una relación y en el motivo o razón causal de unidad o comunidad con los demás conciencias de sí, aun admitiendo la distancia y diferenciación de la individualidad real-existencial de cada uno, condición y base para la transcendencia y universalidad de cada conciencia. Dicha conciencia es la interioridad de esa relación primitiva del ser. La ratificación de mi ser=por parte de la conciencia es al mismo tiempo mi ratificación del ser de los demás en ella y por ella y que, a su vez, ellos ratifican con su conciencia mi conciencia y mi ser. Esto sucede en los seres dotados de conciencia. Los que no tienen tal conciencia de sí es el espíritu el que dá cuenta de dicha existencia. Con todas estas derivaciones nos percatamos=de que la discusión sobre la conciencia es algo fundamental para inten-tar penetrar la metafísica de la persona. Esto ha sucedido en la histo-ria de las filosofías dentro del cristianismo habiendo llegado hasta nuestros días con la fenomenología, según hemos indicado. Porque, en defini-tivo, la reflexión sobre la conciencia corre paralela a la reflexión so-bre el ser; de ahí que toda ontología sea también un personalismo pues -la mejor definición y experiencia del ser es la que corresponde al ser -personal, o sea, de la conciencia: "Así la definición de ser que nosotros hemos dado al comienzo de este párrafo (se refiere al ser como relación=primordial de los seres con el ser y entre sí) conviene ella sobre todo=a la conciencia personal porque gracias a ella alcanza también a los se-res intrapersonales o extrapersonales. Fijando y afirmando que la comunibilidad manifiesta la presencia del ser en el ente ponemos un princi-pio al que podemos atribuir una portada universal" (15). He aquí, pues -

la razón ontológica (el ser como relación) que nos permite hablar siempre de singularidad y universalidad en el personalismo. Toda la función universalizadora del ser pasa a la conciencia en los seres personales. Por consiguiente, así como el ser es la base de comunicación de todos los seres de igual manera la conciencia de sí, nacida del ser como relación, es el fundamento metafísico de la comunicabilidad de todas las personas consigo y entre sí. Ahí se alberga otro gran principio que desarrollaremos en la antropología religiosa, pues en definitiva, la condición común de la existencia personal o de la conciencia va a servir de razón para la comunicación religiosa entre la persona de Dios y del hombre. Este tema ocupará la segunda parte de nuestro estudio.

Poco a poco vamos formando el cuadro de posibilidades y la imagen fenomenológica de la persona o personalidad. Porque también aquí hay que dejar constancia de la equivalencia de terminología: persona es igual o personalidad, pues estamos en postulados metafísicos no psicológicos. Alguien podría pensar que el término persona se refiere a la dimensión ontológica, antropológica, religiosa, ética, mientras que el vocablo personalidad señalaría la movilidad psicológica de la persona, es decir, de su historia y biografía experimental individual como proceso integrador e integrado por elementos diferenciales. Nos atenemos a esta observación de Nedoncelle: "Para no enfrentar los hábitos del lenguaje no nos hemos detenido a distinguir las personas y hemos confundido el empleo de persona y personalidad. Con ello hemos accedido a asimilar la personalidad con la conciencia de sí. Pero un vocabulario más preciso prohibiría estas equivalencias que tienen el peligro de ser favorables a la imagen del yo separado o incluso al sí mismo de la naturaleza" (16). No hay pues, interfe-

rencia de los aspectos metafísicos o psicológicos. La personalidad también sirve para designar el espacio transcendental de la conciencia. Dentro del sentido histórico del término persona (prescindiendo ahora de la semántica) parece que se distingue el sentido jurídico, psicológico, metafísico y antropológico. Pues bien, el sentido de incomunicabilidad o monada cerrada, parece que sólo se aplica al sentido o a la definición jurídica, pues en Roma tenía su primacía; la persona como sujeto de posesión jurídica o de libertad jurídica y civil; la persona es aquello a lo que su poseedor no puede renunciar, es intransferible, indeclinable. En cambio, en el sentido metafísico sucede todo lo contrario: la persona se define por su comunicabilidad y reciprocidad existencial (17).

Pero sigamos con la fórmula conciencia de sí. Todavía contiene aspectos interesantes y fecundos desde el punto de vista metafísico. La continuidad fenomenológica de dicha fórmula y su transformación da como resultado la expresión conciencia personal que vamos a analizar brevemente. Es decir, a esta conciencia de sí que es el núcleo de la persona se le llama conciencia personal. Dicha conciencia personal no es más que la unificación de todos los aspectos de la conciencia incluidos aquellos que parecen oponerse. Esta labor de unificación se ve necesaria, por ejemplo, habiendo del carácter temporal de la conciencia. Lo estudiaremos mejor en la antropología. La permanencia de la persona en el tiempo, la unificación de todos sus contenidos y experiencias, la sobrevivencia y continuidad de una unidad-sujeto se produce a unos niveles más profundos que los psicológicos representados por la memoria. La persona no es la pura conservación del pasado en una determinada facultad para unirse al futuro realizando así la continuidad de nuestra experiencia de conciencia. Por el contrario, es una unificación más radical de nuestras relaciones de con-

ciencia en sentidos a veces dispares o por lo menos complementarios, lo que significa son también fragmentarios no sólo en el tiempo sino en la totalidad esencial. Una experiencia es por sí misma fragmentaria, ceñida a algo concreto, mientras que la persona es la unión de todas las experiencias. Igualmente, una experiencia es esencialmente parcial y limitada, de ahí que se necesite un centro común donde se unifiquen dichas experiencias que no deben ser sólo sumadas sino integradas para formar una unidad que, trascendiendo todas las experiencias se convierta en algo definidor de la esencia y contenido de la persona.

Esto es, en definitiva, lo que se puede apuntar y comprender en la expresión conciencia personal unificada. Porque la conciencia aunque es una, según hemos dicho, porque se construye a imagen y en derivación del ser, tiene sin embargo varias direcciones, es una relación polivalente: consigo mismo, con los demás entre los que se encuentra Dios como plenitud del orden personal, pues El es la Relación, el Ser, la Conciencia, la Persona en sentido absoluto. Pues bien, pluralidad de relaciones pero unidad de centro e integración formal. Esta unificación de la conciencia personal tiene su mejor expresión en la continuidad, de la que la continuidad histórico-temporal es sólo, como decimos, un aspecto. Además de la continuidad sucesiva, (por la que se vuelve a las tesis defendidas en la segunda parte de nuestro estudio sobre la filosofía como tarea de una conciencia histórica unificada por encima de los sistemas de ruptura y diferenciación) existe una continuidad intersubjetiva, una unidad interpersonal de la conciencia. Por esta continuidad, que estudiaremos más adelante, -comprendo que mi conciencia es continuidad y derivación de otra conciencia que está por encima, por delante de mí, y a su vez yo tengo otra conciencia que me continúa. Esto en un sentido metafísico y no solamente li

neal. Yo soy conciencia porque estoy sumergido en otra Conciencia de la que más que participar (esto sería una causalidad en el terreno de las - cualidades impersonales) soy una continuación en virtud de la causalidad interpersonal que tiene lugar en la reciprocidad de los espíritus. Individualizar o personalizar una conciencia es aislarla pero al mismo tiempo es incluirla en una gran conciencia universal y solidaria por la que soy pensado, amado y querido, conocido y en definitiva, por la que soy - personalizado. Una conciencia me precede y me continúa porque tener conciencia de sí es ser tenido en la conciencia por Alguien que es el origen de todas las conciencias.

Por consiguiente, y para terminar esta reflexión sobre la conciencia de sí como estructura original de la persona, tenemos que decir que ella rechaza completamente la posibilidad de una metafísica de la conciencia -- aislada. El sí-mismo de la conciencia no apunta ni circunscribe la dimensión o el límite de la conciencia sino que marca la primera de sus direcciones y con ello nos introduce en el sentido universal de dicha conciencia. A este respecto se pregunta Nedoncelle: "Qué vinculación hay o no - hay entre la conciencia y la persona?... La conciencia personal no puede ser entendida como un 'cogito' solitario totalmente. Ella encuentra en - ella misma y con ella misma una sociedad, un mundo, un Dios. Pero lo que encuentra, comprendida ella misma, está muchas veces distante de su intimidad. La noción de naturaleza surge cuando se hace explícita esta distancia por lo menos en la forma más frecuente que adopta ante nosotros" (18).

El lector tiene que darse cuenta que estamos en el punto crucial de la - concepción personalista de la conciencia que constituye la comunidad de las personas del nosotros, de la reciprocidad, de la comunidad, de la solidad, de la conciencia religiosa o comunión con Dios. Todos estos - forman los componentes antropológicos de nuestra filosofía. Por ello pa- rece justificado el propósito de nuestro autor de emprender una recons- trucción metafísica de la teoría de la persona-conciencia alejada lo más posible de la soledad, clausura e incommunicabilidad con que siempre se - ha analizado a la persona. "Es necesario renunciar a la concepción atómi- ca de la personalidad. Ella es una realidad colegial. Ser personal, se - dice muchas veces, es tener conciencia de sí. Esta afirmación tiene, - - ciertamente, algo de incontestable pero es un poco vaga e incompleta. Pa- ra tener un yo es necesario ser querido por otros yo y quererles a su - vez; es necesario tener al menos obscuramente una conciencia del otro - distintos que yo y de sus relaciones que unen entre sí a los términos de esta red espiritual. La comunión de conciencias es el hecho primitivo; el 'cogito' tiene por consiguiente un carácter recíproco" (19). Estamos, como se puede suponer, en el texto que realiza el tránsito metafísico de la conciencia individual a la conciencia personal, reafirmado el carác- ter y la constitución interpersonal de cada conciencia de sí por su mis- ma definición y esencia. Los aspectos y derivaciones para comprender el- yo, el tú, el nosotros como desarrollo de dicha conciencia lo veremos en el capítulo siguiente. Por esto mismo hemos apuntado, capítulos más orri- ba, que el personalismo no se identificaba fácilmente con posturas filo- sóficas concretas, ni siquiera con las procedentes del campo de la filo- sofía del espíritu tan próximo a la generación de los personalistas fran- ceses. Lo razón está en que el punto privilegiado o la intuición radical del personalismo hay que colocarla en la conciencia interpersonal. El --

"cogito" no es un proyecto de realidad, de conciencia, de persona aislada, no es un arranque solitario de la conciencia personal sino que él -- mismo encierra en sí ya una concepción al menos interpersonal de la conciencia y del modelo filosófico inspirado por ella.

Estas son pues, las bases de inteligencia de una nueva fórmula metafísica para la noción de conciencia que nos funda una nueva antropología. Podemos adoptar la expresión "conciencia colegial" que designa lo que hemos llamado conciencia universal, interpersonal, recíproca, comunicabilidad. Por consiguiente, la persona como realidad metafísica que emerge de la conciencia es: una conciencia-de sí, constituida en conciencia personal y que hay que entender o extender como conciencia colegial o interpersonal, pasando así del yo al nosotros. Este "nous" de la conciencia -- va implícito en su carácter personal y la colegialidad o interpersonalidad no es nada posterior, añadido, deducido, ni siquiera de una manera -- esencial sino que pertenece al dato original y primitivo de la misma conciencia.

Se comprende que alguno se sienta extrañado por esta terminología pero -- ella es la verdaderamente indicativa de los procesos que tienen lugar en el interior de la metafísica de la conciencia. No obstante invitamos al lector a esperar el análisis más monográfico y especializado de estos -- mismos conceptos que han intervenido en la formulación del sentido personal de la conciencia. Estudiaremos más ampliamente el problema de la conciencia como yo, el problema de la comunión y reciprocidad, el problema -- de la continuidad de conciencias, el problema de la interpersonalidad y -- de la causalidad interpersonal para terminar con los componentes de la -- persona, yo, tu, nosotros, el amor como plenitud de la comunión y de la -- persona al mismo tiempo. Solamente así podremos comprender el carácter --

diolético de la conciencia, de la antropología, que es una y múltiple a la vez, que es sí-misma y para-otro al mismo tiempo, como sucedía en el ser. El ser como relación es el que prefigura el nosotros. Ese es el carácter personal de la conciencia que sirve de base a esta antropología - personalista.

Superada ya esta primera fase del problema en el que hemos pasado de la conciencia de sí a la persona y hemos hecho la reducción de la conciencia personal a la conciencia colegial, nos corresponde ahora detenernos algo más en ésta para terminar viendo cómo no sólo no se opone al principio - de individuación proclamado más arriba como inherente al problema de la persona y de la singularidad sino que él es el principio y la génesis de la universalidad y reciprocidad de la persona. "Porque la persona -se dice en otro lugar- es conciencia colegial. Ella no es un yo separado" (20) Y en otra ocasión se hace descansar en esta expresión el carácter universal de la persona: "La conciencia colegial sería, por consiguiente, la - revelación de una dimensión universal de la conciencia. Para cumplir este destino absoluto y adecuarse a su impulso inicial deberá recorrer totalmente esta dimensión... Si el conocimiento de la persona es algo indivisible mucho más lo será la realidad de la persona. Ella no tiene partes propiamente dichas y no puede, de ningún modo, formar parte de otro centro personal precisamente porque su interioridad se funda en la presencia eficaz de otras conciencias. Y porque toda comunión particular -- tiene lugar en una atmósfera total" (21).

Como se ve, las fórmulas aluden a la simultaneidad de la dialéctica personalista en la que un mismo y único impulso ontológico hace que la conciencia y la persona sea a la vez una y universal, personal y colegial,

singular y comunicable. Ahora bien cómo se entiende que la conciencia colegial pueda seguir siendo conciencia individualizada y no generalizada, colectivizada? No encontramos dificultad para responder teniendo en cuenta que, como quedó apuntado, una cosa es la realidad o el estatuto de la individuación como hecho o como acontecimiento en el ser y otra cosa su origen, su procedencia, su causa. La conciencia de sí, la persona o conciencia personal es algo individualizado. Pero el centro y principio de individuación del yo puede muy bien estar en algo transcendente. Esta es la función del yo-ideal, como veremos, a través del cual yo me individualizo pero al mismo tiempo me universalizo porque en él y por él me comunico con todos los seres personales que a su vez tienen conciencia de sí pero también conciencia de mí. Por ejemplo, el amor y el odio, la comu-nión, el diálogo, el conocimiento transcendental son míos y sin embargo implican y complican a otro (que me trasciende) en su redización. Por ello, no es contradictorio afirmar que "mi" principio de individuación me viene de otro, de una relación transcendente. Esto lo veremos más claramente cuando desarrollemos la metafísica del yo y del tú. Lo vimos también anteriormente cuando estudiamos los tres factores de individuación. Mi individuación y personificación puede estar en otro ser que participa en mi tarea de personalización pues me quiere, me conoce, me crea, me --promueve, me hace libre con la influencia de su conciencia en continui-dad con la mía. Y en unión con él, en la conciencia personal y colegial=con él es donde mi conciencia adquiere toda su capacidad personalizante=de donación y de entrega para construir el nosotros como proyecto final y completo de la persona. Por consiguiente, la antropología del personalismo desemboca en una teoría de la comnidad social hecha desde el único ángulo posible: el de la metafísica de la persona, pero no paro termi

nar en un colectivismo que sería el error o la filosofía complementaria del egoismo o individualismo e igual de despersonalizadora que ella. Creemos, como vimos al estudiar la teoría personalista de Mounier, que el -- personalismo cierra el paso a ambas alternativas extremas y es el verdadero núcleo doctrinal para el asentamiento de la función personal de la comunidad y de la función comunitaria de la persona. La clave está en la fórmula conciencia colegial.

Terminando con esta última dimensión de la conciencia de sí en cuanto de finidora de la persona que puede comprenderse como apertura metafísica a la transcendencia y a la comunicación e incluso como razón de su individuación, traemos aquí un texto explicativo de la posición personalista -- de Nedoncelle: "El principio de mi individuación queda, en este momento, en el otro. Incluso en el odio se existe no en sí mismo sino en un tu. Dios se entrega a Satanás. Acepta la aventura de ser rechazado, enviado a la muerte, porque resucita eternamente a sus verdugos. Hay por tanto, una conciencia colegial pero del lado del que odio existe un esfuerzo -- por invertir la reciprocidad o suspender la lógico" (22).

Según esto, la conciencia personal consistirá en salir de mi individuación, de mi centro personal y colocarme en el otro, por la comunicación, por el amor. Cuanto más me sitúe en la perspectiva del otro más adquiero la dimensión personal de la existencia. Eso es lo que realiza el amor, el ser-para-otro que es, al mismo tiempo, la mejor forma de transcendencia y personalización. El es el que me sitúa en el centro del sistema personal o interpersonal. Ya quedó dicho que el ser y la persona son un sistema de relaciones, de comunicaciones, donde el ser particular no es más -- que un centro de dichas relaciones en contacto con la relación o centro=

trascendental que es el ser absoluto. En dicho sistema de comunicación= ontológica y personal las unidades giran en torno al todo. El centro como tal tiene que ser único, pues de lo contrario no habría comunicación de= todos los seres con el ser y entre sí. Ese centro es la persona singular y universal a la vez. El amor es el verdadero centro o principio de indi= viduación y de comunicación interpersonal. Esto sucede cuando el yo se = abre y se centra en los demás, en su entrega, en su constitución, en su= comunicación. En definitiva, el amor constituye a la persona, la concien= cia, el yo (que no es el egoísmo) y la conciencia colegial o el "nous" = del que hablaremos en el capítulo siguiente. El amor es el verdadero sis= temo de relaciones ontológicas e interpersonales. El amor es el que cons= tituye la persona, porque él es la transcendencia. Amar es decirle a uno que tú eres persona, porque yo lo soy y te amo.

Con todo lo dicho comprendemos el proyecto de cultura y civilización ba= sada en la persona, cuyo centro es el amor que propugna el personalismo. El personalismo no es sólo una visión metafísica del individuo circuns= crito a sí mismo sino una formulación de la teoría de la persona en base a una antropología que es así mismo condición para entender una teoría = de la sociedad y de la cultura. No es, por consiguiente, verdadera la -- afirmación marxista cuando pretende analizar la historia en base a la -- dialéctica de estas dos posiciones u oposiciones: el personalismo como = teoría de lo singular favorece la posesión del yo, de la conciencia, o = la conciencia como posesión y el yo como privatización del espíritu. La= teoría de la conciencia (que no existe para ellos) se hace en los marxis= tas mediante la infiltración de categorías socio-económicas (el incons= ciente capitalista) en la explicación de la persona. La conciencia y lo=

persona no es posesión o retención del yo como dominio o propiedad privada capaz de fundar un egoísmo espiritual como base del capitalismo, como reafirmación ideológica y económico del yo egoísta, dominador e imperialista en relación con la conciencia de los demás. Al contrario, la conciencia se levanta y construye metafísicamente en términos y en categorías de relación, de donación y comunicación, no de repliegue en lo propio, en el en-sí-del ser. Se desarrolla en la universalidad del amor y no de la privatización o de la exclusión del otro, porque mi conciencia es de mí es, al mismo tiempo, mi conciencia del otro. Sobre todo la persona no consiste en poseer o poseerse sino poseerse para darse mediante el amor y entregarse así a la construcción de una humanidad nueva, de un contenido de hombre nuevo, de una civilización en la que predomina la voluntad del otro en vez de la voluntad de poder sobre el otro. Así pues, la metafísica personalista impulsa o inspira el proyecto de civilización cristiana basada en el reconocimiento tajante e indiscutible de la persona singular como dimensión individual de la conciencia de sí, el yo, que en virtud de esa conciencia de sí descubre la existencia de los demás en sí. Esto es un acto de características personales. Pero se sabe que dicho acto de conciencia no se repliega egoísticamente ni se encierra en sí mismo, sino que por su misma naturaleza se coloca en el centro de los demás para formar así el universo personal, o sea, una conciencia colegial como expresión de la conciencia interpersonal que subyace a todo individuo portador de dicha conciencia por la que forma parte de los demás y los demás de él.

NOTAS

- (1).- Intersubj. et ontol. II,7,1,pág. 83;la relación,la comunión,la persona,es la interioridad más inmediata de cada ser;véase Intersubj. et ontol. II,11,2,pág. 131.
- (2).- Véase Explor. person. II,6,III,pág. 257;"Mais la réflexion nous révèle que toutes nos spontanéités ne sont possibles que par un infini dont elles relèvent et qu'elles n'étrignent pas.C'est cette virtualité infinie qui s'exprime dans notre sentiment d'être libre.Bien plus,serions-nous un moi sans la transcendance du moi?...En ce sens, l'expérience psychologique est toujours dérivée;elle vient d'un principe qu'elle ne rejoint pas tout entier,bien qu'il fasse surgir toutes ses données".
- (3).- Intersubj. et ontol. intr. pag. 4;véase también Reciproc. des consc. I,1,pág. 7;la plena conciencia del problema viene expresada por Nedoncelle en Vers une philos. I,III, 1, pp. 75-76:"La difficulté incontestable que présente la notion de personne provient de ce qu'il faut la définir comme une perspective universelle,c'est-à-dire par le rapprochement de deux mots qui semblent incompatibles.Comme une perspective,en d'autres termes un conscience particulière,peut-elle être totale sans perdre sa particularité même? On ne le voit pas de prime abord.Aussi la tendance ordinaire des philosophes est celle de rejeter la personne du côté de l'individualité bio-sociale et de concevoir la vie de l'esprit comme impersonnelle".
- (4).- Véase Réciproc. des consc. I,1,II (29) pp. 39-40.
- (5).- Explor. person. II,6,III,pág. 258.
- (6).- Réciproc. des consc. I,1,I (8) pag. 16:"Le point de départ que nous prenons dans cette étude est l'existence d'une réciprocité humaine.Si l'on refuse de faire un saut de la nature dans la subjectivité ou plutôt dans l'inter subjectivité,on ne peut édifier aucune philosophie de la personne;Ibid. I,1,I (14) pag. 23:"Pour qui veut connaître le statut métaphysique de la personnalité,la voie la plus facile est celle de la réciprocité humaine,et c'est pourquoi nous l'avons choisie".
- (7).- Véase Intersubj. et ontol. II,10,1,pág. 119:"Entre la conscience humaine, et la personne il y a,semble-t-il,la distance d'une expérience psychologique à une conclusion métaphysique".

- (8) .- Intersubj. et ontol. IV,23, pp. 331-332; también Réciproc. des consc. I,1,2 (28) pág. 38 donde se distingue la conciencia de sí (Selbstbewusstsein) de la conciencia de mí (Ichbewusstsein) siguiendo las teorías de Th. Lipps.
- (9) .- Réciproc. des consc. I,2,II (55) pág. 75; Ibid. II,1,I (118) pág. 151: "La conscience de soi-comme perspective universelle"; en este sentido la naturaleza es una tendencia a la singularidad mientras que la persona lo es a la universalidad; véase Réciproc. des consc. II,2,I (125) pág. 159; Ibid. I,1,I, pág. 8.
- (10) .- Réciproc. des consc. I,2,II (50) pág. 67; la fenomenología y no la metafísica del entendimiento es la vía del personalismo: "En plaidant pour la personne et pour son intelligence, nous partirons sans doute d'une phénoménologie de la conscience plutôt que d'une métaphysique de l'intellect": Intersubj. et ontol. IV,21a,7, pág. 292.
- (11) .- Intersubj. et ontol. IV,21a,8, pág. 292; véase Réciproc. des consc. I,2,II (55) pág. 75: "Mais il est possible d'avoir conscience de soi pour soi et par soi en la volonté même d'autrui et pour autrui. Dans la personnalité, qu'elle soit agissante ou recueillie, la conscience de soi est un halo permanente".
- (12) .- Intersubj. et ontol. II,10,I, pág. 119; con esto no queremos enfrentar el orden personal con el orden objetivo; véase Consc. et Logos, I, pág. 40: "Et loin d'opposer en définitive la communication intellectuelle à la communication personnelle, il conviendrait d'admettre leur recoupement au moins partiel; tout ce qui est intellectuel a quelque chose de personnel, tout ce qui est personnel a quelque chose d'intellectuel".
- (13) .- Réciproc. des consc. I,2,I (44) pág. 59; la persona tiene, como en S. Agustín, una dimensión de misterio: Intersubj. et ontol. II,10,I, pág. 119 y que consiste en su estructura bipolar (yo-tu) y dialógica pues es, a la vez, una y múltiple: Réciproc. des consc. III, concl. (269) pág. 320; y no nos referimos al misterio y ambigüedad que supone aun psicológicamente el conocimiento del otro. Si cada hombre es un misterio para sí mismo, mucho más lo será para los demás.
- (14) .- Réciproc. des consc. I,2,1 (45) pág. 60; véase Ibid. I,2, I, (39) pág. 54: "La distinction du masque et de personne est pour une part à l'origine de celle de la substance".

ce et des accidents. Mais cette dernière suggère une dualité qui sous cette forme est à rejeter... La personne n'est pas une substance inconnaissable située au-delà de toute perception".

- (15).- Intersubj. et ontol. II,11,2,pág. 131;véase Explor. person. I,8,pág. 83:"C'est l'être qui rend possible la communauté des étants bien qu'il ne la constitue pas".
- (16).- Réciproc. des consc. I,2,I (43) pág. 58;véase también Vers une philos. I,III,III,pág. 174.
- (17).- Réciproc. des consc. I,2,I (34) pág. 48;véase Ibid. I, 2,I (34) pág. 48:"Si les théorèmes précédents sont exacts, au lieu de caractériser la personne par l'incommunicabilité, c'est l'inverse qu'il faut faire. Ce qui est mystérieux c'est que nous soyons si souvent soumis à une tendance antipersonnelle et que la conscience de soi cherche son centre dans la rétractation individuelle".
- (18).- Consc. et Logos, I, pág. 63; una definición de la conciencia en relación con la persona está en Explor. person. I,19,pág. 33; una definición de la "conciencia de si" en sentido amplio, Reciproc. des consc. I,1,II (28) pág.38.
- (19).- Réciproc. des consc. III, concl. (269) pág. 319;véase Ibid. I,3,I (74) pág. 101; dicho de otro modo, en el yo está el otro asumido y presumido; el sujeto es presujeto del otro; véase DE WAELEHENS, A: La philosophie et les expériences naturelles, La Haya 1961, pp. 71 y 122.
- (20).- Réciproc. des consc. I,2,I (43) pág. 58;véase también Vers une philos. II,1,I,pág. 113; Réciproc. des consc. I,2,I (45) pág. 60:" La conscience collegiale est, pourtant, la révélation d'une dimension universal de la conscience".
- (21).- Réciproc. des consc. I,2,I (45) pp. 60-61;véase Personne hum. et nat. I,6, pp. 17-18.
- (22).- Réciproc. des consc. II,4 (164) pág. 199;véase Ibid. I, 1 (10) pág. 18 donde se dice que la conciencia colegial es la intuición del otro como parte de mi mismo; pero la posesión del otro no es condición para poseerme a mí; al contrario, poseerme es condición para entregarme al otro: Reciproc. des consc. I,2,I (36) pág. 51;véase Vers une

philosophie de l'amour et de la personne I,3,I pag.75:
"La personne s'entendre à tout sans consentir à se des-
soudre dans la banalité ou à se clore dans l'égoïsme;
elle est appelée à se posséder pour se donner et se réa-
liser par ce double mouvement dans une équilibre à la fois
mobile et continu; Explor. person. I, pag. 56: "C'est en
effet le propre d'une personne d'avoir à se donner
l'être qu'elle reçoit".

C A P I T U L O T E R C E R O

CONTENIDO DIALECTICO DE LA PERSONA: EL YO Y SUS VARIACIONES

EL CONTENIDO DIALECTICO DE LA PERSONA: EL YO Y SUS VARIACIONES

Hasta aquí hemos desarrollado la metafísica de la persona o personalidad haciéndola coincidir con la conciencia de sí: Recipro. des consc. I, 2, I (43) pág. 58. Es decir, cuando un ser accede a la percepción de sí misma que sea simultánea intuición y reflexión sobre los demás tenemos la realidad de la conciencia. Para que haya estructura de conciencia en un ser y en su conocer tienen que darse estos dos elementos simultáneamente: que sea intuición de mí mismo y que esa intuición se refleje en mí constantemente. Por tanto, la conciencia es reflejo de la intuición propia. La conciencia es coincidencia en mí de mi intuición y de mi reflexión o de reflexión e intuición desde mí. Y no se exige sólo una coincidencia psicológica en cuanto actos sino en el ser mismo. Diversidad de funciones pero unidad óptica: eso es la persona (1). La persona tiene su comienzo en la conciencia de sí, en el "cogito" tal como lo hemos apuntado (2). Ciertamente hay grados de conciencia infrapersonal, prepersonal, como veremos cuando estudiemos el problema de la conciencia en su desarrollo. A todo grado de ser le va unida o adscrita un grado de conciencia pues ella está vinculada al ser en cuanto tal. Ser es percibir y amor o sea percibirse en relación a sí y a los demás. La conciencia no es -- pues la relación con los demás sino la conciencia de esa relación. Y eso viene dado en la propia conciencia de la existencia.

No queremos tampoco ignorar la fragilidad de la fórmula "conciencia de sí" y su misma ambigüedad. Ella por sí sola no es capaz de encerrar o expresar el rico contenido de la metafísica personalista. Ella vela más -- bien que desvela la filosofía de la interpersonalidad. Desde luego no es la fórmula ideal o completa como reconoce nuestro autor (3) pero puede --

servir como punto de partida. De todas formas dedicaremos más espacio al estudio de la conciencia en sí misma y no sólo fórmula auxiliar o de iniciación al concepto de persona.

A pesar de estas limitaciones, creemos que ha sido un buen comienzo de la hermenéutica de la persona. Todos los problemas de la filosofía actual tienen a la conciencia como espacio y como punto de arranque. La conciencia de sí, que es conciencia en sí, era ya conciencia de sí frente al otro. Más adelante estudiaremos las variaciones del otro: el no-yo, el tu, el nosotros, Dios. En todo caso quedó claro que la conciencia de sí es conciencia en sí pero no para sí sino abierta a la comunicación ontológica del otro. Eso venía llamado conciencia personal, dotada de un estatuto o estructura metafísica de singularidad y de universalidad en virtud del cual pasábamos todo ese contenido dialéctico de la conciencia personal y no ser esta identificada con la conciencia individual. Ya tendremos, igualmente, ocasión de estudiar el contenido colegial de la conciencia para defenderla de la incomunicabilidad, soledad o individuali-dad a la que ha estado sometida la metafísica de la conciencia basada en el "cogito" cartesiano o no cartesiano. La conciencia es pues lo más contrario a lo monádico o la concepción aislante y clausurada del ser y de la antropología correspondiente. Lo cual no quiere decir que ella misma no tenga su propia consistencia ontológica o de dignidad y autonomía singular. Precisamente la dignidad de la persona inspirada o inspiradora -- del humanismo cristiano se apoya en esta ontología de la constitución de la conciencia a partir de sí misma. Lo demás será ya una fenomenología digna de ser tomada en cuenta pero en cuanto no destruya la inviolabilidad de la unidad ontológica de donde procede. Para ser correctamente en-

tendido tiene que circunscribirse a las dimensiones individuales de la existencia humana y no puede diluirse en lo abstracto e impreciso. El individuo puede no ser persona, pero toda persona es y supone el individuo y dignifica lo singular. El humanismo cristiano es la dignificación de la unidad y singularidad antropológica, del concreto humano como dice Cencillo en sus titulaciones de antropología. Por antropología metafísica no tenemos que entender una antropología sustancialista o abstracta sino el análisis de lo más real y concreto que subyace en el espíritu, esto es, la persona. Por todo ello no se entiende la acusación de espiritismo que tiene que soportar tanto el personalismo como el cristianismo. Los materialismos y estructuralismos que tan fácilmente creen y apoyan a su vez esta acusación deberían tener en cuenta que el cristianismo fue, históricamente hablando, el primero en defender el carácter encarnado de la persona cuya presencia es el cuerpo. El cristianismo elaboró la primera filosofía de la carne, pero vista desde la unidad de la persona, no solo como elemento natural. Esta labor la completa ahora el personalismo, como vimos en Mounier, defendiendo frente a la dialéctica marxista que el hombre y la persona se constituyen tales cuando realizan su identidad individual y personal frente a la naturaleza, reafirmando y profundizando las características que le separan de ella, su frontalidad y a la vez su familiaridad. A esto llamaremos antropología dialéctica.

PROYECTO DEL YO EN EL PERSONALISMO

Consecuentes con todo lo que hemos dicho sobre la metafísica de la conciencia como inicio del proyecto de la persona nos corresponde ahora desarrollar todo lo que en la formulación de la persona como conciencia de sí se

encierra: el sí mismo de la conciencia y su apertura a los demás. Todo - ello, como hemos dicho, sobre las coordenadas de singularidad y universa lidad. La conciencia es, al mismo tiempo, conciencia de sí y conciencia de algo que está más allá de sí, es decir, conciencia del otro, conciencia de transcendencia. He ahí el origen del tú, del nosotros, de Dios que completan el proyecto de la persona. En la conciencia de sí (yo) está ya contenido, aunque sea obscuramente, el tú y el nosotros. Ellos son sus - manifestaciones, o sea, sus variaciones como decimos en el título. No -- hay más que una realidad personal, la conciencia, que es como el tema me lódico en una pieza musical. El tu y el nosotros, el otro y el Otro son= variaciones dentro del sistema de la persona.

A través de este descomponer la conciencia ocedemos también a una profun dización (y no sólo extensión) de dicha metafísica personalista. En ella nos vamos a apoyar para plantear la legitimidad de ciertas conclusiones, también metafísicas y no sólo psicológicas o fenomenológicas. Nos referi mos, por ejemplo, al orden religioso y ético fundado en esta salida de - la conciencia personal hacia la realidad del tu o del otro. Dios forma - parte de esta "conclusión religiosa" de la metafísica de la persona. Por eso hemos expresado la convicción de que no hay personalismo que no sea= religioso, y no hay personalismo religioso sin esta alternativa metafísi ca. Toda la concepción religiosa de la persona está precedida de esta -- concepción metafísica en la que va incluida o sugerida. Lo mismo podría= decirse de la ética y de la filosofía de los valores. Sin embargo, lo -- que ahora va a necesitar nuestra atención es la pregunta por el yo como= emergiendo de la ontología de la conciencia desarrollado con anteriori - dad. No nos hemos salido del método en el que hemos colocado esta dialéc

tica personalista.

Todas las filosofías, o muchas de ellas, se ocupan del yo. Otra cosa es que hagan de él su objetivo principal, como lo hace el personalismo. Quizá la fenomenología de nuestro siglo haya contribuido a impulsar no sólo las filosofías de la subjetividad sino también la filosofía del "puro yo" por ejemplo, la teoría del "ichkeit" de Fichte. Paralelo a la razón pura existe un yo puro que no ha encontrado ni merecido tanta atención. Una teoría del hombre, un humanismo integral, una antropología concreta tiene que asumir la fenomenología del yo puro que se encuentra en el fondo de toda concepción de la subjetividad del espíritu (4). De lo contrario no sería una filosofía con honradez. Otras formas de ser también tienen formas de yo personal, pero el yo puro es el yo-persona con nombre propio, allí donde la persona, mediante la conciencia, entra en relación -- con otras personas, con otros hombres, que son con-personas. Además, como ya hemos sugerido, en este yo-puro es en el que hay que fundar el yo trascendente o la transcendencia del yo. Los demás datos experimentales del yo no son capaces de producir su transcendencia y universalidad. El yo humano es el yo-tipo entre los creados. Por tanto, toda metafísica -- del yo es en sí misma una antropología. El personalismo hace de este yo para la transcendencia, puro, personal, su campo específico de reflexión metafísica y antropológica. Y ello en un sentido concreto, pues lo más concreto es la persona, la conciencia, el yo como anuncio del tu y del -- nosotros. Lo concreto no es un concepto lógico que se oponga a lo universal sino a lo general. Lo concreto es lo más universal y es el comienzo de la transcendencia. La transcendencia es la dialéctica de lo concreto: ser, espíritu, conciencia, hombre que nos lleva al Ser, Absoluto, Logos,

Dios, por ello, la antropología basada en esta metafísica nos conduce a la teoría religiosa como transcendencia del hombre.

El primer punto a tratar cuando queremos pasar de la conciencia al yo, o sea de la fenomenología a la metafísica personal, es la mediación de la interioridad. La interioridad, que ocupará un lugar importante en nuestra antropología tiene también su función decisiva en la metafísica de la persona. Todo ser, por el hecho de serlo, tiene una interioridad. La existencia es interioridad al ser. Dicha existencia-interioridad se identifica con su relación y constituye su ser en sí, al mismo tiempo que su ser-en-mí. El grado de ser que llamamos conciencia ya es una mayor identificación con la interioridad del ser porque es percepción y presencia de su sistema de relaciones: consigo mismo, con el ser y con los demás. La conciencia es ya la interioridad hecha acto reflejo, distancia y desdoblamiento del ser-en-relación interior. Recordará el lector que hemos intentado apoyar nuestra radicalización ontológica de la persona en esta dialéctica del ser como relación de los existentes con el ser y entre sí. Su interioridad es el desarrollo de dicha relación a nivel de conciencia. Ella, la interioridad, va a tener la misma densidad ontológica y personal que la conciencia.

Seguramente, a estas alturas el lector ya ha descubierto la finalidad de nuestra insistencia en la metafísica de la persona, del yo en este caso, frente a los intentos estructuralistas o marxista de construir un hombre sin el yo o de quererle derivar de otros centros de decisión que no sean la conciencia, como puede ser la decisión socio-económica, que también necesita una conciencia. Nosotros queremos decir que la persona la decide, la constituye la conciencia interior a la misma y es desde ahí desde

donde habrá que entenderla. Las circunstancias o cualidades externas de la naturaleza, del no-yo, del inconsciente, de la historia, de la sociedad, de la cultura, nunca podrán ser verdaderos centros de causalidad -- personal y mucho menos interpersonal. De ahí la importancia de desplazar hacia las realidades de conciencia (no de estructura o de cualidades impersonales) la fuente ontológica y constitutiva de la persona. Ni siquiera el "cogito" será desencadenante de la experiencia total del yo.

Según esto, el proyecto del yo en el personalismo tiene que cumplir unos requisitos que servirán para identificarle desde el punto de vista metafísico y antropológico. Porque la identidad de la persona tiene que ser, según esto que decimos, algo interior a la conciencia, algo real, algo auténtico, lejos de cualquier intento de máscara, de falsa apariencia (de ahí el recurso histórico a la categoría sustancial para definir la persona frente a los occidentes). Tiene que ser, además, algo previo a la experiencia porque tanto ésta como su fenomenología correspondiente son algo posterior, derivado de la metafísica. La consistencia y fijación del yo deberá abarcar también esta dimensión de diálogo y colaboración, aunque no de dependencia, entre el yo y el no-yo. Todo esto podrá ser -- constatado en el desarrollo dialéctico de la persona donde, traspasado -- lo fáctico y experimental, llegaremos a lo fenomenológico y ontológico -- en la noción de persona que es, por supuesto, más que la simple noción -- del yo.

En ningún otro momento de nuestro estudio tiene tanta vigencia como aquí lo que hemos dicho en otras ocasiones sobre el conocimiento de la persona. No se puede esperar conocer el yo a través de esquemas de cualidades naturales o impersonales. El conocimiento de la persona que supera su ex

periciencia, será normalmente algo nuevo y original, más adscrito a la voluntad, al encuentro, al amor, a la entrega, a la reciprocidad. En tanto conocemos a otro en cuanto "somos otro" y en cuanto participamos de su -- conciencia, de su promoción, de sus límites, de su transcendencia. La -- persona no puede ser un objeto, no puede ser conocida como tal objeto. El conocimiento de la persona, del yo, no obedece al esquema sujeto-objeto sino a un conocer interior al conocer y conocido mismo. Pero no se diga que yo, para conocerme, me desdoble en sujeto y objeto de mi mismo. Esta pretensión o solución del idealismo clásico es falsa. Yo para conocerme no necesito desdoblar me porque yo nunca seré objeto de mí mismo. Necesito, eso sí, unirme y personalizarme en mi singularidad y universalidad, las dos dimensiones de toda personalidad. Es decir, para conocerme necesito poseerme y entregarme a los demás. No hay mejor conocimiento del yo que el amor al tú. El proyecto epistemológico del yo va unido a -- su metafísica: en tanto me conozco en cuanto me sitúo o me abro al tú, en cuanto asumo la reciprocidad personal como forma de mi ser. La sugerencia de desdoblamiento en el que insistía el idealismo o incluso la filosofía existencial de Marcel (problema y misterio) está hecha o viene dada por querer homologar el conocimiento de la persona al conocimiento -- entre sustancias y cualidades, lo cual no es exacto ni legítimo, como hemos apuntado, tratándose de las personas. Pero mucho menos es lícito este conocimiento si se trata del conocimiento del otro. El otro nunca puede ser visto como "objeto" u objetivación de mí mismo. El yo no tiene en frente al tú. El tú no es el objeto del yo, sino su continuidad, su inclusión, su transcendencia, su reciprocidad, y sobre todo su comunicación en la unidad de la persona. Y todo esto que vale para el conocimiento del tú partiendo del yo, vale mucho más para el conocimiento del yo por el yo

o sea, para el conocimiento de mí mismo por mí mismo.

INTERIORIDAD Y PROBLEMA EN EL CONOCIMIENTO DEL YO

El yo es la expresión filosófica que más esfuerzo reflexivo y metafísico encuentra y suscita en el personalismo. Es, al mismo tiempo, la categoría más identificadora y reductora de la persona. Por ello, todo lo que hemos dicho sobre la persona en general tiene su aplicación y realización concreta en la fenomenología y existencia del yo. El yo es lo más concreto de la persona. Por el contrario, todo lo que digamos del yo tiene su referencia y su destinación en la metafísica de la persona a cuya formación contribuye como ninguna otra. En definitiva, la totalidad del concepto de persona está comprendida en el yo, en el tú y en el nosotros. Esta es la tarea que nos proponemos aquí: desarrollar ^{lo} que hemos llamado e identificado en este esquema: persona igual a conciencia de sí, pero esa conciencia de sí es conciencia de rango personal y no sólo a nivel intelectual; es, por tanto, una conciencia colegial y comprende una asociación o perspectiva universal del otro, formada desde la individualidad personal del yo que descubre en sí mismo al tú y al nosotros en base a su constitución ontológica y universal, que le permite una comprensión de la transcendencia y de lo divino con nombre propio y personal, o sea, Dios. Ahora se comprende la razón de aplicar la fenomenología a la metafísica de la conciencia personal para llegar a esas conclusiones que no están ya en una línea de psicología sino de metafísica, aunque hoyamos -- partido de los contenidos de conciencia.

A esto se refiere el personalismo de Nedoncelle cuando reconoce que el concepto de persona es algo que está más allá de las cualidades de la naturaleza y de las cualidades numéricas. La persona es "esa presencia única que yo encuentro en el otro y en mí por la conciencia" (5). La persona es la presencia simultánea y recíproca, sin retrasos ni distancias, - del yo en el otro y del otro en mí. Por eso, como veremos más adelante, la persona propiamente es el nosotros contenido en el yo ideal, como conciencia superior que agrupa al yo, al tú, al otro experimental en una -- unidad transcendente. Pero a ese nosotros o a esa unidad de comunicación y presencia hay que darle un fuerte asentamiento en la individualidad y singularidad para que pueda ser comunicable. Esa es la función que cumplen el yo y el tú en la formación de la persona o conciencia colegial: singularizar para universalizar, poseer para comunicar, limitar para trascender. En las páginas que vienen andaremos todos estos caminos para tratar de completar así la metafísica de la persona.

Dedamos más arriba que la metafísica de la interioridad era la categoría mediadora para definir la personalidad y para tener acceso a la ontología del yo. No hablamos ahora de la interioridad o exterioridad de la persona. A este importante problema antropológico le dedicaremos una atención y un espacio más adelante. Ahora nos referimos a la necesidad de la metafísica: para hablar del yo deberá hacerse en un contexto de interioridad, porque la persona y la conciencia son pura interioridad. La naturaleza es exterioridad de sí misma, ni tiene una interioridad constituyente, no está presente a sí misma, sólo puede tener relaciones hacia -- fuera, con los demás, sin comunicación sino sólo por contacto, proximidad, asociación, ni tiene conciencia de sí (proceso interior) que le uni

versalice a través de esta presencia en sí y en todos como sucede en la persona. Este problema es paralelo a otro. La naturaleza es generalidad, no puede ser concreta, individual, unidad consciente sino que es dispersión cualitativa sin centro de unificación. En definitiva: la ontología del yo puede comprenderse mejor contraponiéndolo a la naturaleza impersonal. Tenemos en Nedoncelle un esquema de contraponiciones persona-naturaleza, que puede llamarse el diafragma personalista o la dialéctica de lo personal que puede estar formado por las características y apelaciones siguientes: la naturaleza es general, exterior, colectiva, cualitativa, dispersa, cualitativamente unificada, objetiva. La persona, en cambio, se diferencia e identifica por la interioridad, por la espiritualidad o la vez concreta y universal de la persona, de la conciencia. Destaca por la interioridad donde no hay ni espacios, ni distancias, ni partes, ni enfrentamientos o divisiones. La única distancia es la que separa a la naturaleza de la persona en la persona humana y antropológica. Por otra parte, la persona, la conciencia que forma el yo es sujeto, puro sujeto en el sentido que había explicado M. Scheler: la conciencia, el espíritu no puede ser conocido como objeto, delimitado por cualidades o enmarcado o identificado en esquemas previos de magnitudes lógicas, sustanciales. Las relaciones intersubjetivas, interpersonales, entre los diferentes yos (causalidad, conocimiento, reciprocidad) no puede homologarse con las que rigen en el campo de los conceptos de la naturaleza.

Comprendido todo esto, el yo comienza a existir allí donde la conciencia se distancia o se separa de la naturaleza, se interioriza o se hace interior a sí misma en autenticidad y presencia. "Nosotros llamamos naturaleza al mundo público en tanto que se ofrece a la unificación del yo. En -

cambio el yo hunde sus raíces en una naturaleza interior que está hecha de cualidades no espaciales. La naturaleza no está, sin embargo, fuera de nosotros. Interioridad y exterioridad se entremezclan en el punto de partida; en el desarrollo, en cambio, la una sobrepasa a la otra y se sirve una de la otra. En el desarrollo de la conciencia humana predomina, - por fin, el secreto y triunfa después de haber atravesado la experiencia pública. El espíritu realiza en nosotros un retorno a sí mismo y permanece en sí mismo" (6). Como se puede ver existen, para el personalismo, dos clases o dos conceptos de naturaleza: una exterior, pública, objetiva, - cualitativa, que es el asiento de las cosas del mundo impersonal. Otra - naturaleza llamada interior. Sin embargo, el yo no es todavía esa naturaleza interior al hombre que, por otra parte, está también muy próxima a la conciencia. Efectivamente, el yo hunde sus raíces en esta naturaleza interior, pero distinguiéndose claramente de ella. Sin embargo, el tránsito que hemos dicho ya está hecho. Para hablar del yo hay que utilizar - categorías de referencia a la interioridad antropológica e incluso ontológica. El yo es lo que queda después de haber desaparecido todas las relaciones exteriores del yo. La zona de la interioridad es el contexto inmediato del yo; allí donde la exterioridad no puede tener ningún tipo de causalidad. Ahí es donde el yo es interioridad pura, sujeto puro, espíritu puro, persona total, es decir, más allá de cualquier exterioridad experimental, fenomenológica.

Esta interioridad del yo frente a la naturaleza hay que entenderla en su contexto y en su amplitud de significación. Es lo que vamos a intentar - ahora. En toda la tradición idealista, sobre todo desde Hegel, el espíritu es siempre interior a sí mismo y a las cosas, pues es la interioridad de las cosas, lo que no significa que se identifique con ellas, que sea

uno con ellas. El espíritu termina en sí mismo y comienza en sí mismo y no necesita de nadie para justificar su existencia. El mismo da testimonio de sí mismo mientras que la naturaleza necesita de la persona para "existir". La existencia del espíritu, de la conciencia o de la persona viene inmediatamente dada a sí misma, en el interior del acto de existencia (7) y la interioridad consiste en la vuelta constante del espíritu sobre sí mismo, sin necesitar la mediación de nadie. La persona está siempre en sí misma mientras que la naturaleza está finalizada, mediatizada. Esta es la interioridad del yo a la que nos referimos y que forma una de las dimensiones más importantes de la antropología y sobre todo de la persona. De la interioridad del yo pasaremos más adelante a la transcendencia, porque no basta con reafirmar el carácter inmanente de la persona, el desarrollo interior de la conciencia: hay que comprender igualmente su apertura a la transcendencia.

La interioridad del yo con relación a las cosas que se ejerce cuando las piensa y las conoce como objetos, se hace más evidente cuando se trata de conocerse o de reflexionar sobre sí mismo. Entonces la interioridad ontológica del espíritu se hace interioridad personal a través de la conciencia que da cuenta de sí mismo. Es el yo el que se percibe a sí mismo en la conciencia de sí que hemos descrito más arriba. Porque todos los actos de conocer, ver, querer, son actos reflejos, actos del yo sobre sí mismo, aunque ello no desemboque en una conciencia explícita o psicológica permanente. Esto quiere decir que el yo para conocerse no necesita el recurso a impresiones o contenidos o mensajes de la sensibilidad sino -- que tiene unos recursos y recorridos internos a sí mismo que le permiten percibirse inmediatamente sin necesidad de acudir a reflejos externos, superficiales, indirectos. A esto es a lo que en el cristianismo (y aho-

ra en el personalismo) se llama la interioridad: la presencia inmediata a mí mismo de mí mismo. "Esta necesidad es particularmente evidente cuando reflexionamos sobre el acto de reflexionar. Nos damos cuenta entonces -- que la forma de un juicio es interior y que su interioridad es nuestra -- subjetividad. La meta-reflexión, no nos remite hacia una nueva meta-reflexión; ella nos remite, por cortocircuito, a nosotros mismos... será -- necesario, además, disipar las interpretaciones groseramente idealistas del 'cogito'; pero en definitiva la reflexión nos proporciona una presencia de nosotros mismos en nosotros mismos y en el mundo que es un primer atractivo muy hermoso para toda la elaboración fenomenológica y filosófica" (8). Así, pues, la interioridad del yo es particularmente expresiva cuando se trata de hacer una fenomenología del yo desde sí mismo. La primera condición de dicha fenomenología es reconocer su condición de interioridad personal que trasciende la interioridad psicológica o epistemológica del cógito y de la conciencia. El yo es interioridad completa porque es persona. En él no tiene lugar ningún proceso de exterioridad ni objetivación, o sea de separación y retraso entre intuición y percepción, porque él mismo es anterior a toda intuición y posterior a toda percepción. Además, como quedó dicho, la objetividad misma es expresión de la conciencia. "Cualquiera que sea el contenido accesorio, el juicio psicológico pone siempre en escena una conciencia, él objetiviza un yo, o mejor dicho, ensaya de contener en sí al sujeto" (9). Si esta presencia interior del yo la encontramos en todo juicio psicológico en busca de la objetividad, mucho más estará igualmente en los juicios internos o reflexivos que tengan como destinatario al yo mismo. Son juicios que no salen de él. Si todo juicio es una transposición del yo (nos referimos al personalismo) mucho más el juicio interior al yo que queda en él, sin salir;

por eso lo llamamos in-tuición.

Junto a esta dimensión de interioridad que tiene la teoría del yo con - las posibilidades antropológicas y éticas que ello comporta, existe otro todavía más decisiva. La interioridad personal rebasa, como decimos, la pura interioridad reflexiva para ser la interioridad absoluta en sí misma. Es decir, el sí-mismo del yo es la interioridad, o lo que es lo mismo, la adecuación perfecta entre el ser del sí-mismo y el yo porque el - yo no está en nadie sino en mí. Yo no soy yo más que en mí. Al lado de - esta expresión existe la posibilidad de referirse a la interioridad del yo con categorías de posesión: yo no soy más que mío y de aquel a quien - por amor yo me entregue. Y por el amor no entrego lo mío sino que me entrego a mí mismo. El yo es posesión para la donación y donación para la posesión. Esta idea saldrá a nuestro encuentro en el tema del amor. Le - jos, por tanto, del prersonalismo cualquier tipo de manipulación de la - categoría y de la realidad óptica del yo, de la conciencia personal que se entrega libremente pero no se fuerza si no es por una instancia superior al hombre mismo, origen y razón de su condición de persona. Esto ya no sería manipulación, opresión o explotación, sino la elevación y servicio más digno que puede tener el yo personal.

Este yo que es interioridad, es decir, autenticidad y autoposesión de sí mismo por sí mismo y que se conoce a sí mismo desde dentro y que en tanto será conocido por otros en cuanto se entregue libremente en la reciprocidad, abriéndose en el amor y en la comunicación de los demás. Esta es la verdadera interioridad para la comunión en el amor. La persona es interioridad pura frente a las cosas o a la naturaleza pura. El espíritu y la persona nunca sale de sí misma y permanece interior y presente a sí

mismo incluso cuando se comunica. Interioridad es igual a ser-en-mí para el otro. La persona nunca está sustancialmente en el otro como sucede -- con la naturaleza exterior. A partir de aquí podemos establecer las siguientes equivalencias: estar-en-mí es espíritu e interioridad; estar-en-otro es naturaleza. Se puede estar en otro, es decir, en el tu pero desde mí -- yo, sin dejar de estar en mí. Así pues, interioridad de la persona es la presencia constante del espíritu y de la conciencia en sí mismo. La interioridad es la conversión (con-versus) del espíritu sobre sí mismo, no -- sobre las cosas. Es la comunión ontológica permanente del espíritu consigo mismo y a través de ello con los demás.

De la interioridad como característica de la antropología basada en el -- análisis del yo espíritu pasamos a la autenticidad de la noción y de la realidad del yo. Lo hemos anticipado: el yo es lo más concreto del espíritu, lo más real, lo más alejado de cualquier tipo de apariencia o mixtificación. Por eso se puede poseer y comunicar a la vez. La persona es lo más auténtico de la conciencia e incluso de toda realidad. Ello sucede también en el conocimiento: el conocimiento de la persona es el más -- real y la forma más auténtica de conocimiento. El yo es el núcleo de la conciencia más alejado de la máscara y de la apariencia en todas sus formas: la psicológica, la social, la ilusiva, etc. El yo es lo que queda -- después que han desaparecido todas las apariencias y las falsificaciones del comportamiento humano, allí donde yo no soy más que yo o sea estoy -- solamente frente a mí. El yo es potencia y no apariencia. Es la presencia total de mí mismo ante mí mismo sin posibilidad de rodeos, mezclas o engaños que oculten lo que se "es". Haciendo referencia a una idea anterior se concluye que el conocimiento del yo tiene que plantearse más --

allá de los esquemas lógicos, cualitativos, sujeto-objeto con la distancia y riesgo que eso significa. El conocimiento y el proyecto del yo es siempre un proceso personal e interpersonal. La teoría metafísica de la persona y del yo que estamos construyendo traspasa todo método o nivel de análisis de lo aparente o de las manifestaciones fenomenológicas para alcanzar e instalarse en lo que el yo tiene de realidad auténticamente personal, invariable, concreta. Por eso hemos proclamado siempre que el personalismo no es una psicología o teoría de lo experimental, aunque ello sea personal, sino una descripción y análisis del estatuto metafísico de la persona, o sea, de lo trascendente en la experiencia: "El metafísico evita ordinariamente entrar en el ámbito del psicólogo. Los metafísicos no quieren abandonar el orden de las cosas y de las ideas impersonales. Esta actitud tímida puede ser una de las razones (la menos legítima) por las que la psicología se ha separado fácilmente de la filosofía. Cuando el metafísico está ya cansado de especulaciones intenta justificar el reposo que se toma creando a su alrededor una clausura impenetrable al conocimiento. Es en una función de este tipo donde se inserta más de una vez la psicología experimental. En revancha, la mayor parte de los progresos filosóficos han sido realizados por apropiación de ámbitos de reflexión que eran tenidos por no filosóficos. Esta es la razón por la que parece oportuno remontar la corriente que ha producido el divorcio entre estas dos disciplinas y llevar lo más lejos posible, en filosofía, la consideración psicológica por excelencia, o sea, aquella de la persona" (10). Esto nos sitúa de nuevo ante el reconocimiento de que el yo constitutivo de la persona es la realidad que trasciende en el hombre cualquier cambio o alternativa psicológica para formar lo más interior de la unidad personal.

LA PERSONA COMO EXISTENCIA AUTENTICA

Con esta perspectiva por delante (sicología o apariencia y metafísica o persona real) podemos comprender mejor el procedimiento de acceso a la noción del yo como lo más auténtico y verdadero que hay en la existencia. La persona es la existencia auténtica y real. Lo dicho hasta ahora afectaba a la persona o la definía por la vía de la interioridad. Ahora queremos analizarla por la vía de la autenticidad. La conciencia es la adecuación entre interioridad y autenticidad.

En la existencia antropológica hay apariencia y hay realidad. Hay teatro y hay autenticidad. Hay representación y hay densidad óptica. Hay máscara y hay persona; hay juego y hay intencionalidad. Paradójicamente, como se sabe, la palabra "persona" viene de su correspondiente latina y significa la máscara o careta que el lector-actor se pone para representar su personaje. Y sin embargo, de este significado histórico tenemos que pasar al metafísico o sea a la persona como autenticidad y realidad. Persona es lo contrario a toda exterioridad. Persona equivale a intimidad no sólo en el sentido de interioridad sino de autenticidad en el ser. La interioridad, desde San Agustín y no desde el platonismo, forma una parte muy importante de la antropología cristiana. Pero aquí queremos comprender su significación en la formación de la ontología del yo que es interioridad pura y esencial frente a la exterioridad pura que es la naturaleza.

El cuerpo que participa de la exterioridad y de la interioridad será un elemento decisivo en esta dialéctica personal de apariencia y autenticidad. Por ello quedó apuntado que la libertad es la potencia total del yo ante mí y es la que mejor define la autenticidad. En esa labor de paten-

cia inmediata de mí mismo frente a mí mismo se interfiere el cuerpo. El cuerpo puede ser máscara pero también revelación y puede ayudar o servir a la autenticidad del yo y ser camino hacia lo personal e íntimo. Porque el cuerpo no es pura exterioridad como pasa con la naturaleza. El también participa de la interioridad-intimidad es porque hay una extimidad que - la defiende y la protege. De lo contrario la intimidad de la persona estaría directamente expuesta y ofrecida en público, en contacto con el mundo de la exterioridad. Por ello, la labor mediadora, en un sentido afere - rente y deferente, que realiza el cuerpo en orden a la intimidad personal. De ahí también la necesidad de que el conocimiento del otro y de -- los otros no pueda intentarse con éxito por el camino de las apariencias significativo-simbólicas sino por la vía de la intuición personal y re - fleja. Cuanto más me conozco o mí más conozco a los demás, y ello no por un esquema de paralelismo sino por la continuidad de conciencia que exis - te entre el yo y el tú. El tú no es la simetría o asociación del yo sino su verdadera continuación. La continuidad de las conciencias es compatible, como quedó dicho, con su distancia y diferenciación o individuación. Esto sucede también en el conocimiento de Dios, pues de alguna manera - Dios y el hombre están en continuidad. Cuanto más el hombre se conozca a sí mismo como persona, como intimidad de conciencia personal, mejor cono - cerá a Dios. Por ello, la antropología es, por lo menos, el punto de par - tida para la teología.

Pero volvamos al problema inicial de búsqueda del yo esencial y personal. Todo esto que hemos dicho nos sitúa ante unas conclusiones antropológi - cas cuyo texto representativo puede ser este: "Una persona es un voto, - una promesa. Nuestro carácter es su estela. El se sitúa en el reencuentro

de dos movimientos: uno procede de la presión síquica y el otro de la intención personalizante; puede endurecerse y entonces nos puede aprisio-nar, hacernos más disponibles y liberarnos, pero en definitiva, igual -- que toda máscara interior se sitúa entre dos extremos que son la intimidad pura y la exterioridad absoluta, del mismo modo el carácter tiene una función mediadora entre dos extremos que son el determinismo muerto y la unidad viviente. El testimonio, por otra parte, que nunca llegamos al final de nuestra aventura, que no terminamos de realizarnos plenamente, si no que nos buscamos constantemente" (11).

Esta confesión de fe en la persona contiene ideas muy interesantes para nuestro objeto. Entre ellas está el esfuerzo de Nedoncelle por compren-der y describir el centro esencial del yo (que se sitúa en ese punto de intersección entre la exterioridad de las apariencias, aunque sean interiores y psicológicas) y la verdadera posición personal del yo a través - de la libertad e interioridad más absoluta. La persona es la resultante de estas dos fuerzas: la interioridad pura como realidad y ser auténticamente libre y decisivo, y la exterioridad vacía de la apariencia y del - no ser. Yo existo y existo como yo personal en cuanto dispongo de una zona de mí mismo donde hay ausencia total de apariencias o falsificación - en las actitudes interiores de la conciencia, la cual, a su vez, tiene - que moverse y actuar por un deseo puro de autenticidad, libertad y fidelidad. Las tres dimensiones, junto con la interioridad, forman la persona, el yo. Yo existo, significa que busco la realización de mí yo en el interior de una conciencia libre y en el conjunto de percepciones y decisiones donde no es posible el asalto de la falsedad o de las manipulaciones propias o ajenas, de dentro o de fuera. La persona es la autentici-

dad de la conciencia en su situación original y personal, sin mezclas o correcciones, composiciones o apariencias. Hay que proclamar hoy más que nunca esta noción de la subjetividad personal para diferenciarla de los elementos culturales, históricos, estructurales que se intentan atribuir o adscribir al mismo ser interior de la conciencia, del espíritu antropológico. Como se relacione la conciencia con estos elementos eso es ya -- otro problema que no tiene que ver nada con la definición de la persona. Son presiones sobre ella, como nos ha dicho Nedoncelle. Pero la conciencia es la transcendencia a todas las presiones que le vengan de algo que no sea ella misma, su propia libertad.

De aquí que, como se insinúa en el texto transcrito, la tarea de persona lización en el mundo consiste en luchar para que la vida, las ideas, las convicciones las opciones sean un acto de máxima libertad y transparencia, alejado de toda falsedad o manipulación. Es la conciencia, la persona en sí y por sí la que interesa conocer, desarrollar, educar y amar... Luchar como persona y para ser persona significa deshacerse de toda manipulación, de toda presión (interna o externa, ya lo hemos dicho) que oculte, o tergiversar la verdadera naturaleza y posición de las conciencias entre sí en la convivencia y favorecer la sinceridad en el diálogo de unas posturas o relaciones interpersonales que no tienen otro fin, otro interés -- que ser fieles a esa verdad-interioridad-autenticidad de las personas en sí mismas sin necesidad de desdoblarse, ocultarse o enmascararse. En esta línea de apelo a la autenticidad de la persona desde la interioridad -- a sí mismo (porque la persona no consiste en la personalidad, es decir, en el conjunto de máscaras que se pone el hombre en su condición de ser -- síquico, social, histórico, cultural) se descubre igualmente la significación del amor en la construcción de la metafísica de la persona. El --

amor es la única autentificación de la persona. Dicho de otra forma, la metafísica del amor coincide con la metafísica de la persona como veremos en la parte siguiente de nuestro estudio.

Por lo demás, este esfuerzo por definir la persona en la línea del texto que hemos visto, hay que destacar también la idea de unidad. La persona, ya desde el cristianismo antiguo, se define por la unidad frente al dualismo griego. Pero esa unidad no se entiende hoy en sentido sustancialista sino dialéctico, es decir, dimensional. Unidad en el desarrollo, en la variedad temática, histórica del ser concreto. Ser persona, que significa ser uno mismo en la autenticidad y fidelidad de una interioridad-mismidad, lejos de cualquier exterioridad jurídica, social, formal, política, psicológica, etc. es tarea que no agota nunca la persona la cual se hace constantemente en la búsqueda de la diferenciación e interioridad - del yo de la conciencia y no en el fingimiento de los hábitos sociales - que no estén inspirados en el amor. El amor es, igualmente, la verificación de toda relación personal o interpersonal. Ser persona conlleva trabajar por esta existencia personal en el amor. Eso es tarea de toda la duración de la existencia histórica. La persona es un estado inacabado - de la unidad del hombre y de la conciencia en el mundo y en la historia.

La tarea personalizante supone luchar para conseguir y mantener constantemente esa unidad-mismidad frente a la dispersión, el cambio o intercambio, la llamada de la exterioridad y de la apariencia. Los actos personales son aquellos que van dirigidos a conseguir el acuerdo, en la conciencia, entre ser y aparecer, vista en un mundo y en una sociedad donde tanto se manipulan las formas externas, las intenciones, los símbolos, los hábitos de conducta, los lenguajes colectivos, las reacciones. "Ahora --

bien, entre aquellos actos que expresan más plenamente mi acuerdo con mi esencia están aquellos por los que mi libertad quiere la perfección de mi libertad. Habrá actos que harán transparente mi ser en mi máscara y otros que la harán todavía más opaco. Ahora bien, entre los actos que -- realizan un acuerdo de una manera más entre la pregunta y la respuesta -- que yo soy ininterrumpidamente para mi mismo debo colocar en primer lu -- gar aquellos actos que manifiestan el amor" (12). En la sinceridad y adecuación entre persona (es decir, interioridad, autenticidad, conciencia) y manifestaciones (es decir, lenguaje, conducta, apariencias) el amor es el proceso más definitivo a la hora de expresar la esencia de la persona y realizar el tránsito y la reducción de la interioridad-autenticidad a la realidad conocida. Solo en el amor se es persona, es decir, unidad entre lo que soy y lo que expreso o aparento. Y en el amor es donde se revela lo que es la mismidad y autenticidad del yo como fenómeno de con -- ciencia personal que siempre será conciencia del amor.

Con esto queda aclarado que la persona, el yo, hay que buscarlo en la separación de la exterioridad salvaje e indeterminada. Hay que buscarlo en la presencia y experiencia inmediata de mí mismo por mí mismo, sin medición alguna. Hay que buscarlo en la interioridad convertida en libertad frente a las apariencias o falsificaciones psicológicas y sociales. Solo así podrá entenderse la yoidad, la ipseidad, que se hace fuente y origen o causa del otro, de la alteridad, pues la comunicación de conciencia por el amor es la creación de la libertad del otro. Amar al otro es quererle como otro yo, es hacerle libre, o sea interior a sí mismo, separarle de las cosas, personalizarle, definirle como conciencia frente al yo y autentificarle en la comunión también interior del yo y del tu. El esfuerzo --

que hago por ser más universal y poder causar la existencia del otro. Solo lo interior es comunicable personalmente, solo lo interior es común o sea personal y cuanto más interior sea el yo más influye causalmente en la derivación del tú.

Es verdad que con estos conceptos entramos en el análisis dialéctico de las relaciones yo-tú a las que aun no hemos llegado por razones de método. Sin embargo es preciso conjugar armoniosamente estas exigencias en el concepto de persona para no confundir la interioridad o intimidad como forma metafísica del yo y de la persona (in-timidad igual a ser-en-ti) con la soledad e incommunicabilidad de la persona que tantas veces hemos rechazado. "La conciencia personal no puede consistir en un 'cogito' solitario; ella encuentra en ella y con ella una sociedad, un mundo, un - - Dios. Pero lo que ella encuentra, comprendida ella misma está con frecuencia, distante de su intimidad" (13). Esta aparente contradicción en la forma de entender la realidad y la noción de persona que es al mismo tiempo intimidad-autenticidad y comunicación-colegial, pero siempre partiendo de la interioridad, lo comprenderemos mejor cuando analicemos la filosofía del nosotros. El nosotros personal es la categoría capaz de explicar la persona como mismidad a la vez que universalidad, pero sin ser un concepto general objetivo. En el personalismo, en la metafísica de la conciencia personal, no hay objetividad lógica sino universalidad personal y comunión interpersonal.

LAS FORMAS PERSONALES DEL YO: YO-POSITIVO, YO-REAL, YO-IDEAL

Con esto accedemos a una de las reflexiones más importantes en la metafísica de la persona de Nedoncelle. Estamos centrados en la fórmula del yo

valorada como componentes de la esencia colegial de la conciencia personal. Advertimos, por adelantado, al lector la importancia de la teoría - del yo-ideal, lo más original en Nedoncelle como forma de la persona. El es la clave de la metafísica personalista en nuestro autor. Desde la filosofía del yo-ideal se podrá comprender la individuación de la conciencia, la universalidad, la transcendencia, el nosotros personal y fenomenológica, la comunidad con Dios y por consiguiente la antropología religiosa, la reciprocidad y la continuidad de las conciencias. En definitiva es la ontología central del personalismo. En el yo-ideal habrá que insertar igualmente la teoría del absoluto personal, de los valores y en última instancia la accesibilidad al problema de Dios desde la persona. El yo es el acontecimiento inicial de la persona y el yo-ideal es la dialéctica personal que va^a reconciliar todos los aspectos de la misma. Toda la antropología dialéctica descansa hermenéuticamente sobre los valores del yo-ideal. La terminología en sí (yo-ideal) no tiene por qué vincularnos al idealismo clásico. Estamos ante un problema exclusivamente de metafísica personalista y no es una extensión más del idealismo encubierto.

Ya quedó apuntado que el yo es la primera etapa en el desarrollo de la conciencia personal. El yo es la primera dimensionalización de la persona que incluye ya los momentos de universalidad. El yo, el tú, el nosotros son aspectos y realizaciones experimentales de esa conciencia personal - que se universaliza, es decir, se comunica. Cuanto más personal más comunicable. Cuanto más yo más tú y más nosotros, si es que se puede hablar - así con magnitudes cuánticas en la persona. Vimos igualmente que la conciencia insular y solitaria es una utopía o mejor, una imposibilidad metafísica desde el punto de vista del personalismo. La razón vuelve a estar en que toda conciencia personal es una interpersonalidad, es una in-

tersubjetividad que tiene su continuación en la comunicación recíproca - de las conciencias. La única forma de entender correctamente esta pluralidad de la conciencia en un sentido fenomenológico es desarrollar las -- formas del yo que nos sitúan ante la totalidad de la metafísica de la -- persona.

Esta labor es obligado comenzarla por el texto siguiente de Nedoncelle - que nos abre o nos introduce en el amplio programa personalista que nos espera: "Es necesario distinguir claramente cuatro formas del yo: 1) el yo-objetivo: conjunto representativo de imágenes que ora consisten en - cualidades tomadas sin razón por una subjetividad, ora simbolizan la acción por la que el sujeto progresa más allá de sí mismo en las cualida - des que, sin embargo, llevan su sello.

2) El yo-positivo o empírico: es decir, la conciencia de sí en aquello - que ella tiene de temporal, de fragmentario, pero también de irreducti - blemente original; la contiene un algo más allá de las cualidades y una - subjetividad pura. Este yo nunca jamás viene dado aislado, el busca cons - tantemente trascenderse. Se podría llamar un yo en cuanto que su punto de origen está en Dios. Es necesario decir de este yo que él es Dios si se le considera como una iniciativa causada ~~y que no es Dios. En neces~~
~~rio decir de este yo que él es Dios se se lo considera como una iniciati~~
~~va causada~~ y que no es Dios si se le considera como una iniciativa causan - te.

3) El yo-ideal que se descubre en la percepción del otro y que es equiva - lente a los tus que recibimos y elegimos como algo más allá de nosotros - mismos, por 'introcepción'.

4) El yo-ideal que nos rodea totalmente y que es el Tu divino. Sin El la

la vida personal no sería más que un ensamblaje o yuxtaposición de fenómenos didácticos; la corriente de conciencia se expresaría en esencias - asociadas, pero al fin temporales y precaria. Por el Tu divino, en cambio, las conciencias humanas se asemejan a criaturas que tienen una esencia eterna" (14).

He aquí, en su totalidad, el texto constitutivo de la noción completa -- del yo que funda el personalismo. El yo tiene unas dimensiones plurivo - lentes y no se puede reducir a una realidad psicológica, fenomenológica, objetiva, idealista, sino que es una noción más profunda. En ella tienen lugar los procesos e intercambios metafísicos a los que hemos aludido. Igualmente se justificarán desde ella todas las implicaciones religiosas y éticas, a cuyo desarrollo dedicaremos gran parte de nuestro esfuerzo - en el presente estudio. Porque hemos repetido la convicción de que todos los niveles de operatividad de una antropología dialéctica tal como la - que estamos conduciendo nacen y se justifican filosóficamente en esta no ción del yo. Pasamos a analizar, por separado, estas realizaciones del - yo personal.

1. El yo objetivo.-- Ciertamente el personalismo no profesa la objetividad idealista o no ser que se entienda como la universalidad de la persona. La universalidad sería el nuevo nombre de la generalidad, de los conceptos abstractos. Pero en el personalismo la objetividad, como vimos en el capítulo tercero, va unida a la noción de persona concreta. Por tanto, el yo objetivo no es el yo abstracto, sin concreciones sino el nivel -- más profundo y real, individual y concreto que existe en la experiencia personal en virtud de lo cual se expresa la comunicación con otros perso nas. Lo objetivo es la persona universal en su estado concreto en el in-

dividuo. Sin embargo, parece que el concepto de objetividad se viene aplicando a las cualidades y por tanto, no cabría hablar de yo objetivo. Las cualidades de un sujeto también son objetivas aunque el sujeto como tal sea universal, es decir, personal y comunicable. En este sentido no le cuesta trabajo ninguno a Nedoncelle reconocer el esquema desarrollado en la obra conocida de Marcel: "Etre et Avoir" donde se desarrollan y -- describen los dos órdenes de existencia con sus aplicaciones y consecuencias. La objetividad estará ya, por consiguiente, vinculada al tener y -- este, a su vez, a las cualidades. Pero ambas pueden pertenecer a un sujeto. La objetividad indicaría la posesión jurídica que tiene un sujeto en relación a sus cualidades, pero comprendido el mismo sujeto como posesión de sí mismo: yo soy mío. Por consiguiente, el yo objetivo, que puede ser llamado el yo primitivo (15) es el conjunto de cualidades que forman la posesión total de un yo personal, de un sujeto en cuanto sujeto. De ahí la expresión yo-objetivo no es una contradicción como podría parecer a -- simple vista desde una filosofía que contraponga la subjetividad y la objetividad de forma dialéctica. En nuestro caso la objetividad viene integrada en la persona, pues son las posesiones del yo-sujeto, es decir, el yo posesivo, el yo que es capaz de tener algo impersonal pero dentro de su constitución. Por este camino llegamos igualmente a la imposibilidad del yo aislado. El yo solitario, dice Nedoncelle, es algo ficticio, algo abstracto o abstraído por razones metodológicas. El yo-soledad o la soledad de la persona no existe. Lo que existe es una persona, una conciencia sujeto, una relación necesaria que partiendo de un yo tiene frente a sí a las cualidades, unidas a él, y tiene además, en un sentido de comunidad a un tú y al nosotros en una relación ontológica. Por consiguiente, el -- hecho primitivo, el yo primitivo del personalismo es la reciprocidad, la

interpersonalidad, la comunicación de conciencia a los niveles profundos de constitución metafísica del yo.

Sin embargo, conviene insistir en que la objetividad esté en la línea del tener del yo y que, por tanto, no constituye la esencia de la persona, de la conciencia ni del espíritu. Por tanto, la objetividad define la posición del yo (y no tanto su constitución) frente a la naturaleza que puede diferenciarle pero nunca definirle en un sentido interno. Este es un primer acontecimiento de nuestra conciencia: tenemos conciencia de que poseemos algo. Y en tanto tengo conciencia de mí en cuanto tengo conciencia del no-yo-en-mí. La conciencia del no-yo viene dada en el yo mismo. El yo que registra y sensibiliza esta diferencia es llamado el yo objetivo. La conciencia mediante el conocimiento implica, de alguna manera, objetivación y aprehensión de la misma conciencia pero siempre dentro de una perspectiva de sujeto y dentro de su constitución personalista. Conocer es tener conciencia de la distancia entre el yo y sus posesiones, -- sus objetos, al mismo tiempo que se la delimita. Conocer es convertir el en sí de las ideas en el en mí de la conciencia, pero habiendo una distancia ontológica intermedia. Es conceder, de alguna manera, una existencia personal a la existencia anónima de las cosas. Eso es la objetividad: la relación que la conciencia adquiere cuando conoce las cosas y la personalidad que ellas reciben. La objetividad no son las cosas mismas como contrapuestas a la conciencia. La objetividad es la misma relación personal que nace y se nutre del acto de que las cosas sean diferenciadas y -- conocidos por un sujeto, poseídas y objetivizadas por el espíritu personal. Por consiguiente, las ideas que toman parte en la formación del concepto del yo-objetivo aplicado a la conciencia son, como se ve, cualidades. También se está aludiendo a la noción de sustancia general y sobre-

todo la noción de sujeto. La objetividad concierne al yo en sujeto de percepción. El verdadero sentido de la objetividad es la naturaleza de esta relación que se establece entre el yo que conoce, que posee, y lo conocido y poseído que se convierte en fuente de actividades personales. La objetividad, el yo-objetivo es un descenso del espíritu a las cualidades en virtud de lo cual se intensifica la esfera de lo personal en que el yo vive y actúa.

En este proceso que describimos el yo objetivo es una forma de personalizar la realidad. En tanto una conciencia es persona, es sujeto, podremos decir, es yo, en cuanto conoce. Conocer es una forma de ser persona la conciencia. Y en tanto la realidad anónima (mundo en el sentido de la fenomenología) en cuanto pasa a ser conocida en esa medida pasa a ser personalizada, diferenciada por la relación que le une a la conciencia personal. Por otra parte, el yo en tanto es persona, es decir, se posee a sí mismo en cuanto posee también las cosas que conoce. Decimos todo esto en la esperanza de que, en la medida que la conciencia posee el conocimiento de las cosas, estas pasan a tener una existencia personal en la conciencia. El resultado es la existencia del yo objetivo. Así creemos que queda comprendido la existencia y significación de este yo-objetivo, radical y primitiva. El es el que más abunda en la interpretación y en la tradición subjetivista del "cogito": la conciencia en cuanto opera la apropiación de las cosas creando una primera ruptura y relación con ellas.

2.- El yo positivo: La segunda etapa de la conciencia personal es el yo-positivo o empírico. Sucede aquí algo semejante a lo que hemos apuntado con anterioridad. Estamos, o seguimos dentro de la noción personalista -

del yo y de la conciencia aunque empleemos términos de otra procedencia y extracción para definirla. Con la expresión "yo-positivo" se refiere a Nedoncelle a los aspectos más fenomenológicos del yo individual, pero en la línea de la experiencia histórica. En este campo de la experiencia es donde el yo se percibe a sí mismo como relacionado y que su existencia no se produce, ni mucho menos, en solitario. Por consiguiente, todo lo que hemos dicho anteriormente sobre la conciencia colegial, génesis del nosotros personal a través de la experiencia del tu tiene su aplicación aquí, a la hora de entender la fenomenología del yo positivo. "La solitud del yo, si fuese absoluta le destruiría. La relación del yo al tu -- forma parte esencial del ser mismo del yo. Nosotros no somos para nosotros si no es con relación al otro distinto a nosotros, es decir, en la medida que nosotros le queremos y somos queridos, al mismo tiempo, por su ser particular. Cada pulsación de vida personal es colegial: lo que existe no es un yo, o una serie de yos, sino una sociedad de espíritus conjunta y simultánea que no se posee si no dándose y que no se da sino poseyéndose" (16). Con esta idea estamos en el núcleo central del personalismo y de toda la metafísica de la conciencia personal que intentamos desmembrar en sus contenidos.

El yo se constituye en el momento en que la persona tiene conciencia del otro. Es decir, en el momento en que la conciencia de sí, superada la fase objetiva descrito más arriba, incorpora a su ser personal la experiencia de que existe en mí un tu que me pertenece y que forma parte de mi relación personal, no como dotación exterior, natural, cualitativa, objetiva de mi conciencia personal sino como intimidad ontológica de mi ser de persona, de mi condición de yo. Por ese motivo, el yo positivo apare-

ce en la metafísica de la persona cuando la conciencia, sin dejar de ser conciencia de sí y precisamente por ello, descubre un tú y se descubre - formando parte de una única experiencia personal e interpersonal. Dicho de otro modo, cuando descubre en su experiencia y en su acto constitutivo no solo un no-yo, o sea, contenidos objetivos hablando fenomenológicamente, sino que encuentra otros yos, otros centros de relación personal como la suya, que son también ellos mismos conciencia. Y les encuentra formando parte de su propia interioridad, les encuentra en el en-sí antes - de darles existencia autónoma. Por eso hemos insistido en que no basta - con creer que el "cogito" intelectual sea el origen y el campo de la conciencia personal (el "cogito" quedaría solo a nivel de conciencia o yo - objetivo, por tanto, solitario) sino que la persona necesita una conciencia experiencial (el yo-positivo) donde descubra, por ese camino, y no - por el procedimiento intelectual-intencional, la existencia personal de otros seres como ella, pero que no son reflejo o réplica de ella sino -- que tienen el mismo centro personal como origen y reciben su existencia en el mismo núcleo o en la misma toma o arranque de mi conciencia, compartiendo un mismo acto personal. Y no solamente esto sino que ambos se dan su ser personal en un acto de existencia recíproco. Es una existencia más que compartida, interpersonal. Esta es la experiencia positiva, la promotora de reciprocidad. Por ello, cada estímulo de existencia personal es compartida y experimentada simultáneamente por las dos vertientes del proceso personalizador: el yo y el tu. Esto es lo que hemos designado en el capítulo anterior con el nombre de conciencia colegial o - la perspectiva universal de la conciencia y que ahora descomponemos paso por paso. Su denominación exacta sería esta terminología del yo-positivo o experimental. Como se ve, hemos superado el orden ontológico y estamos

ya en plena dialéctica personal, esencialmente diverso del orden inten-
cional del idealismo o de la fenomenología. Mucho más lejos estamos tam-
bién del orden objetivo alimentado de principios de identidad entre los-
conceptos o las cualidades de la sustancia impersonal. Estamos en proce-
sos de causalidad interpersonal a los que no está acostumbrada la filoso-
fía de la subjetividad.

Volveremos sobre este proceso del yo experimental (no conceptual) cuando
analicemos las relaciones mutuas desencadenadas por los planteamientos -
de reciprocidad entre el yo y el tu como formas de la existencia perso-
nal, o formas personales de la existencia. Porque aquí hay que conjugar-
constantemente la doble dialéctica del ser y de la persona, de la exis-
tencia y de la conciencia. La persona en su ser o el ser de la persona -
no va a consistir primordialmente en el yo y derivadamente en el tu sino
que va a estar en la reciprocidad simultánea que por eso mismo recibe el
nombre de reciprocidad de las conciencias. Con esto accedemos a otro con-
cepto fundamental en la metafísica personalista. La reciprocidad no sería
una consecuencia de la personalidad previa del yo o del tu (es decir, no
se relacionarían recíprocamente porque ya están constituidos en personas)
sino que la reciprocidad es la misma personalidad en su acto esencial, -
fundacional, constitutivo: la persona es la relación recíproca. Por ello
la reciprocidad revierte en beneficio ontológico de la persona. Persona-
lidad y reciprocidad son dos magnitudes ontológicamente equivalentes y -
dialécticamente complementarias que no se puede, en cualquier caso, dar-
o pensar separadamente. Pero esto parece adelantar conclusiones y adelan-
tarse a la conclusión de esta metafísica de la persona que estamos con-
duciendo a través de estas categorías, sobre todo a partir de la noción

de yo experimental o positivo. Sin embargo son nociones que se ven implicadas en ella y no podemos silenciarlos ni siquiera como sugeridas por - su precedente, pues así será más fácil comprenderlos en la unidad metodológica de la que derivan.

Es sobre esta forma del yo sobre la que hay que hacer descansar todo el problema de la comunicación de las conciencias; todo el problema de la - antropología de la unidad y diálogo personal, toda la epistemología de la reciprocidad de los espíritus, la ética derivada. Ello se expresa de esa manera directa, tal como hemos visto en el texto. Este yo nunca viene dado solo. Por tanto, yo no indica el límite individual de la existencia, su contenido único, sino la dimensión personal, comunicativa, universal, abierta, recíproca de la existencia en la persona. Aquí es donde se tiene que apoyar la civilización del diálogo y de la concordia entre las -- conciencias, de la cooperación, de la comunión y comunicación de los hombres. Ellos son el nuevo nombre del humanismo, de la antropología en la filosofía occidental. Así pues, una metafísica al servicio de un personalismo humanista, civilizador, que a su vez sirva de cobertura ideológica y sistemática para un nuevo orden humano de convivencia. Dicha convivencia de los espíritus, de las ideas, de las generaciones, queda mal servida por las filosofías que apoyan las dialécticas de enfrentamiento, la - existencia en conflicto permanente consigo y con los demás, a todos los niveles, desde el socio-político y económico hasta el religioso y ético, donde el hombre entra en conflicto con Dios, de quien, según las filosofías de la liberación, el hombre tiene que emanciparse. Para el personalismo y su metafísica, por el contrario, la religión es el diálogo y el encuentro de las conciencias, es la reciprocidad de posiciones que dos -

personas conducen a través de una donación mutua en la perspectiva personal del yo y del tu que en la diada religiosa es el Tu divino. Por tanto la religión, como tantas veces afirma la teología católica, no se funda en la renuncia del hombre a su condición de persona, de conciencia libre sino en donación y entrega y en la iniciativa del Otro divino que se hace componente personal de la existencia humana a través de la conciencia. La religión o el diálogo con Dios, antes de ser respuesta asumida por el hombre es proceso o inclinación deferente, amorosa, respetuosa, ofrecimiento libre de Dios dirigido al hombre, desde la condición común de personas. Con ello el Dios personal contribuye a la constitución del hombre en diálogo como persona capaz de alternativa con Dios.

Estos conceptos que aquí son sospechas o derivaciones algo lejanas de la ontología personalista que hemos descrito y cuyas bases quedaron claros en capítulos anteriores, serán explícitamente tratados en otro lugar de nuestro estudio. Allí asumiremos el compromiso directo de incorporar las ideas religiosas y éticas a la reflexión sobre el ser personal, sobre el ser del yo. Y sin embargo era necesario reafirmar que es en este momento del yo positivo y experimental (más yo que experiencia) donde se inserta el momento privilegiado para la persona de la experiencia religiosa. Porque, como ha quedado indicado en el texto, el yo sólo puede ser llamado yo en cuanto se sitúa en Dios, en cuanto que su razón personal está en Dios. El Dios personal hace que, con su presencia cada yo se sienta como tal persona y lo sea y perciba a los demás como personas. Dignidad y profundidad de la conciencia personal pero también solidaridad comunión y fraternidad con las demás conciencias derivan de un mismo acto de ontología personalista (17). Es en este punto donde hay que fundar y comprender igualmente el carácter transcendental de la persona que ya afloraba

en la metafísica de la conciencia. Porque ella, la persona, el yo, no es solo una conciencia temporal, histórica o fragmentada, como podría aparecer sino que la unidad de proceso y de formación le concede este carácter metafísico en los términos descritos. En el yo encuentra el personalismo la categoría metafísica mediadora entre una antropología y una teología. Porque el personalismo sin ser una teodicea, es una teoría de la persona abierta, capaz de albergar igualmente, una metafísica de lo personal que es humano y divino a la vez. Todo esto quedará más aclarado -- cuando tratemos el problema de Dios en el personalismo, como parte de -- una entropología dialéctica.

3.- El yo-ideal: Es la forma de denominación del yo más original y diferenciador del personalismo de Nedoncelle. Si conseguimos dejar bien -- aclarado lo que nuestro autor entiende y comprende en el yo-ideal tendremos comprendida la razón de la transcendentalidad del personalismo que -- tantas veces hemos reclamado para él. Creemos que es una posición y un dato original y propio de Nedoncelle. Es el núcleo esencial de la noción del yo. Para entender dicha teoría del yo-ideal en su resonancia metafísica hay que acudir a dos fuentes fundamentales: "Reciprocité des consciencies" y "Vers une philosophie de l'amour et de la personne"; también se encuentran algunas reflexiones en "Personne humaine et nature". En estos tres lugares encontraremos desarrollada la metafísica del yo-ideal y sus aplicaciones en el proyecto comunitario y religioso del personalismo.

El lector recordará que partimos, para definir la persona, de la fórmula germinal aunque incompleta, de la conciencia de sí. Una conciencia no en sentido intencional del "cogito" sino en el sentido personal y objetivo -- pues toda conciencia al conocer se personaliza y se objetiviza. Ello ve-

na acompañado de una perspectiva de universalidad y colegialidad que forma parte ya de la conciencia personal. El componente colegial de la conciencia, aun siendo personal-individual, era el yo, el tu, el nosotros, como acontecimientos sucesivos. Ahora estamos analizando la primera va - riación de la conciencia personal que es el yo. El yo tiene cuatro niveles: el objetivo, el positivo-experimental, el yo-ideal y el yo-ideal di vino. Por consiguiente, hay dos formas del yo-ideal que ahora comenzamos a explicar.

En toda percepción del otro que hace el yo positivo tiene lugar un proceso de unificación: yo no percibiría al otro si no fuese uno con él. Ese otro no es totalmente otro sino que de alguna manera es yo. Conocer es - crear y amar es identificar y unir al yo y al tú. La alteridad no significa ruptura ontológica personal sino que la continuidad existente entre el yo-tu nos está indicando o remitiendo a la unidad envolvente, es de - cir, trascendente a la experiencia, que abarca y contiene igualmente al yo que al tú como variaciones de la persona, aun respetando y reafirmando su diferenciación e individualidad. Con ello accedemos al corazón de la teoría dialéctica que hemos sugerido: el ser personal es el motivo y la razón por la que yo me distingo y me identifico a la vez (he ahí la - dialéctica) con los demás centros personales de conciencia, que no solo son "tus", es decir que no tienen sólo una relación personal conmigo como tus sino que ellos, a su vez, también son "yos", es decir, forman un centro de conciencia personal para los que yo soy tu, porque el centro personal no está inmovilizado en mi o por mi sino que está presente en todos los yos los cuales, aunque para mi sean tú, ellos pueden mirarme a mi desde su centro de personalización y yo soy tu para ellos. Ya hemos - aludido, igualmente, al ser y a la persona como un sistema de relaciones

no como un punto sustancial y fijo, con una esencia. En ese sistema hay un centro en relación con el cual todos somos personas. Es la relación personal transcendente a todos los yos. Aun cuando esas personas se diferencien entre sí, conservan su relación con el centro. Esa es la comunión interpersonal y será el yo ideal o su fundamento. Por tánto, en el uni-verso personal existen dos modos de relaciones: las relaciones que podríamos llamar derivadas, lineales, prospectivas o arqueológicas, que miran a las personas de mi lateralidad, anterioridad o posterioridad, o simplemente de alteridad: yo-tu-otro. Por otra parte están las relaciones que Nedoncelle llama "introceptivas" y que son las que cada persona o cada yo experimental y positivo tiene con el centro personal, común a todos los centros experimentales a todas las terminales de la persona, a todos los centros de conciencia en la periferia. Frente a este yo central y por su relación con él todas las personas son yo. Por el contrario, frente a "otro" yo soy tú, y desde mi yo el otro es también tú para mí. Esta es la relación transcendental que el personalismo asume como fundamento de su metafísica. Sólo existe una relación pero con dos sentidos, con dos direcciones: una es la original y otra la derivada. De ellos hablamos en la tercera parte de nuestra investigación.

Por aquí comenzamos a comprender la teoría del yo-ideal que afecta la -- formación del núcleo del personalismo. Como en el caso de la ontología personalista, el concepto de ser, y aquí el concepto de yo-ideal no es algo genérico, oceánico, indeterminado, abstracto. Yo-ideal no es igual a yo-genérico y vacío de personalidad, o sea, de concrección, de determinación. El yo-ideal es lo más concreto, lo más personal, por tanto lo -- más comunicable que se encuentra en todos los yos personales y comunicables. Sin embargo, lo llamamos ideal porque no se identifica o no se aco

modo a los límites de los otros yo experimentales y positivos. Les rebasa y ellos no son capaces de definirle, pues ellos son, por definición - también, particulares. Yo soy yo pero "mi" yo no es el centro personal - de todos los yos existentes. Tiene que haber uno en virtud del cual todos sean un yo para sí mismo y para los demás. Yo no soy más que la terminal experimental y receptora de relaciones remitidas desde un yo-centro que está presente en todos los yos experimentales. Ese yo es el que yo descubro en mis relaciones con ellos y constituye el contenido de mi experiencia personal transcendental. Entre ambas relaciones se forma el sistema de relaciones personales e interpersonales. Pero interesa resaltar que - esta relación base que constituye el sistema personal no se realiza en - un sentido único, cerrado, a nivel lineal, experimental a modo de encuentro entre individualidades yuxtapuestas o asociadas, al lado una de la otra. Las relaciones interpersonales son algo más que relaciones interindividuales. La reciprocidad, la relación interpersonal se realiza siempre a través de un "tercer transcendente" que es el yo-tipo, el yo-origen, el yo-ideal. Esa magnitud metafísica mediadora y presente en todas las relaciones de conciencia, que en este caso no está fuera, sino dentro del yo, ese es el yo-ideal.

En esta concepción del yo-ideal como algo distinto del yo experimental - nos encontramos, como se ha podido ver, con el principio de la transcendencia. No hay personalismo sin transcendencia. Porque, cuando el yo experimental se encuentra con el yo ideal (si podemos hablar así, pues todos los yos ya se han encontrado en la unidad fundamental) y le encuentra presente en otros yos experimentales, ahí comienza a sobrepasarse a transcenderse a sí mismo. Comienza la transcendencia de la fenomenología para llegar a la unidad metafísica de lo personal, representada o encor-

nada por el yo-ideal que unifica y concede valor personal a estas experiencias, sustrayéndolas a lo fenomenológico, histórico, individual para situarlas ya en lo trascendente y en lo absoluto, en lo permanente de la conciencia, con ello, se constituye un hecho epistemológico esencial en todo el sentido del personalismo y que puede resumirse así: el yo ideal es la razón dialéctica de la transcendencia en esta ontología personal de la existencia.

Pero sigamos chondando en la valoración de la teoría del yo-ideal ocupándonos no sólo de su sentido general sino de su transposición, equivalencia y terminología, que es abundante en nuestro autor. Tendremos que atender y conjugar constantemente la dialéctica referida: existe un yo personal que está presente en todas las determinaciones particulares de la persona, el yo, el tú, el nosotros con su propia densidad. Es decir, el yo ideal es, al mismo tiempo, el elemento o principio de la singularidad y de la universalidad de las personas: "Vers une philos. de l'amour et de la personne", II, II, pp. 121-134. Ello parece una labor contradictoria y sin embargo no lo es, pues la singularización alude a un proceso frente a la naturaleza que es general, mientras que la universalización alude a un proceso de comunicación con las otras personas singularizadas. Se es singular ante la naturaleza, se es comunicable o universal frente a las personas. El yo ideal cumple esta doble función en la persona: ser ella misma y ser con los demás. Existe el yo ideal que unifica los demás yos, pero a pesar de ello, el yo, el tu, el nosotros tienen su propio en sí. La identidad personal no viene suprimida sino dotada por la diversidad de personas. El yo-ideal hace posible la reconciliación entre la diversidad y la unidad personal (18). Esto será un principio muy importante a tener en cuenta cuando hagamos la filosofía de la comunidad y comu-

nicación. Más aun, la identidad personal se reafirma más y más en la entrega al otro, en la promoción del otro. Por ello, el valor moral de la existencia personal es el amor. La promoción de la libertad del tu es la máxima exigencia de la ética personalista, así como el vivir-en-sí y para-sí es la manifestación más inmoral en la vida personal (19) a lo que llamamos egoísmo y a donde conducen todas las filosofías de la dialéctica existencialista. El otro, el tú, en tanto tendrá un ser propio en cuanto me entrego a él para promocionarle en sí y por sí.

Recuérdese, por otra parte, cómo establecíamos la ley de los seres en la ontología espontánea y pasional correspondiente al voluntarismo (primera etapa en la filosofía de Nedoncelle) donde ser era querer ser y mi voluntad de ser consistía en querer ser yo y los demás. Querer a los demás, es de alguna manera, hacer que sean. En tanto existen los demás, el tú, en cuanto yo quiero que existan. Ser significa querer que los demás sean, para que mi acto de ser (que es también voluntad de ser, o sea "amor - - cuantificador") tenga un sentido pleno y compartido. Por tanto, todo acto de ser es personal porque lleva consigo una opción implícita, al menos por el ser de los demás sin los cuales el mío no tendría razón de ser y sería incompleto.

Toda esta fenomenología ontológica tiene mucha más realización si la aplicamos o la elevamos a la esfera personal y la utilizamos para comprender las relaciones entre el yo y el tú. Pero todo ello debe ser analizado -- con vistas la plena inteligencia del yo-ideal como problema metafísico -- del personalismo que ahora investigamos. El yo-ideal deberá ser entendido en su doble función que se resume en el servicio que él presta para -- la integración dialéctica de los distintos aspectos de la antropología -- personalista.

Antes todo, queda bien definida esta posición del yo-ideal frente a los demás yos experimentales, los que va a formar con él una comunidad persona. "Replicaremos -escribe Medoncelle- que el yo se quiere a sí mismo, positivamente, incluso cuando quiere a los demás. Y si él no quiere o ama al otro siempre de una manera explícita, por lo menos quiere un yo-ideal constantemente. Por consiguiente el yo-ideal es la línea de confluencia donde convergen y están presentes inevitablemente el yo y el tu cuando se trata del yo y del tu humanos o su esencia que es la voluntad creadora del tu divino. Es esto, precisamente, lo que prueba que, queriendo al otro en una imagen ideal, ni tienen que temer que el yo no pueda continuar pasando de sí mismo a sí mismo por medio de sí mismo. El yo no quiere al otro sino llenando su esencia particular afirmativa que es la unión de su ofrecimiento y de su inmanencia" (20). He ahí ofrecida de manera suficientemente clara la función del yo ideal y su significación en la inmanencia y la transcendencia de todo proyecto personalista. Su principal dimensión está en ser la confluencia total de todos los yos particulares y experimentales, incluido el yo divino como voluntad creadora - que se incorpora así al sistema personalista. El yo-ideal sirve, además, para establecer un espacio ontológico de comunicación real entre todos ellos.

Según esto, la concepción del yo ideal es completamente propia y nueva - del personalismo y hay que rechazar cualquier prejuicio sobre la terminología, sospechando que estemos sirviendo al idealismo. La teoría del yo-ideal hay que aceptarla como la intuición más radical y metafísicamente más significativa de la filosofía de la persona. Aun sin salirnos del campo ontológico y epistemológico del yo positivo, de la conciencia de sí, aun admitiendo que el yo solo se quiere a sí mismo como primer impuls

so fenomenológico, yo hemos sugerido la intencionalidad trascendente de alteridad de dicho impulso. Mediante el yo-ideal, el quererme a mí no -- tiene que ser necesariamente un egoísmo, como veremos en el tema del amor. Al quererme como formando parte del yo-ideal, en el que están incluidos= los otros yos experimentales, no estoy identificando la persona con un - proceso inmanente. Esta inmanencia del amor no daría cuenta de la verdadera identidad del yo, que es en-sí pero no para sí. Antes al contrario, al amarme a mí como yo y en cuanto yo comienzo a amar en mí al otro. No - le amo todavía en sí pero le amo en mí, es decir, en aquello que tenemos de común su yo con el mío, o sea el yo-ideal. El yo-ideal es una estructura previa, anterior, pero también simultánea y posterior o superior al en-mí y al en-tí, al yo -ideal. El yo-ideal es una estructura previa, anterior, pero también simultánea y posterior o superior al en-mí y al en-tí, al yo o al tú. El yo y el tú están presentes y vinculados en la unidad personal del yo-ideal que no es ninguna idealidad o abstracción sino la= realidad (en la línea personal) precedente y anunciadora de todos los -- yos personales que existen y que encuentran en ella y por ella su razón= y su lugar ontológico. El acto positivo por el que me amo a mí es, a la= vez, un acto positivo por el que amo a los demás, mediando siempre la categoría del yo ideal. Y esto sucede también con el amor a Dios. Igualmen= te, el acto positivo por el que me constituyo en conciencia personal, o sea, conciencia de mí, me constituye en conciencia de los demás, o cons= tituye a los demás en mi conciencia. El acto de conciencia por el que -- descubro mi libertad personal es al mismo tiempo el proceso por el que - descubro la libertad de los demás. Constituyo y descubro la libertad de= los demás no a partir de mí sino a partir de un ser anterior que me cons= tituye a mí y a los demás en libertad indivisible. Mi libertad no es mía "

sino del yo ideal o sea de todos los yos libres. Porque "el yo-ideal" es la línea de confluencia donde convergen y están presentes todos los yo y tu positivos, es decir, percibidos desde mi yo como tales. Pero en tanto le percibo como yo en cuanto son un yo con mi yo.

El yo-ideal es pues, la salida de sí que hace el yo-positivo yendo al en cuentro de los demás en sí. Ciertamente el amor a los demás no será un proceso explícito y constante. El amor al otro-en-sí estará condicionado al conocimiento y a la presencia que yo tengo de él. Pero puedo amarle ininterrumpidamente en el yo-ideal, verdadero anuncio y presencia del -- otro en mí.

Dicho esto, hay que salir al paso de otra idea que podría crear el equívoco. Cuando el yo se ama a sí mismo y en este acto, a través de la comu nión del yo-ideal ama a los demás, no les ama para sí, por egoísmo o para instrumentalizarles, manipularles o usarles en provecho propio. Cuando queremos al otro, aunque sea en su transposición ideal, es al otro al que queremos en su alteridad, en-sidad y valor propio. Por otra parte, -- cuando el yo ama al tu en la línea de confluencia del yo-ideal, no por -- eso el yo deja de comunicarse consigo mismo, no deja de ser él mismo. El amor a los otros no es ninguna forma de alienación o pérdida de identi - dad propia; no es una despersonalización del yo ni del tu, y por el contrario, ambos encuentran, en la reciprocidad amante, su verdadero ser -- personal. Esa reciprocidad amante ha venido precedida de la reciprocidad ontológica. El yo-ideal es una verdadera reciprocidad o interpersonalidad metafísica que une, contiene y personaliza a todas las conciencias. Nunca el yo es tan yo y tan personal como cuando ama a los demás yo. Y esto debe entenderse en un sentido absoluto, es decir, cuando ese amor es un=

buscar y causar la promoción de la existencia y de la libertad del otro. Todo esto se realiza, como decimos, cuando amo al otro en el yo-ideal que no es distancia sino unión y comunión de todos los yo. El ser del yo llega a su plenitud en la entrega del otro o al otro por la que ese otro es también conducido a su plenitud. No puede existir, en el personalismo, una descompensación metafísica entre el yo y el tu. La persona no existe nunca en un sentido único. El yo no puede llegar a su realización sin la realización del tu.

Parece que nos estamos moviendo en contradicciones permanentes: parece una contradicción hablar de "inmanencia recíproca" o inmanencia recibida, donada; como parece una contradicción el proceso de ^{de}ferencia y permanencia= que el yo experimenta en el amor al tu; parece, igualmente una contradicción que en tanto se posea el ser en cuanto se da, o en tanto se da uno= en cuanto se posee. La persona se realiza en la retención y en el desprendimiento de su identidad mediante el amor. Pues bien, todas estas aporías desaparecen cuando comprendemos la esencia y la función del yo ideal como presencia simultánea, como dialéctica personal, que posibilita estos= actos de comunicación encaminados a la realización ontológica de la persona. Por todo esto, el yo-ideal no hay que buscarle en zonas o concepciones abstractas sino en ese momento angular donde se cruzan un movimiento de afirmación personal del yo positivo con el movimiento de donación y entrega al otro. El yo-ideal es una situación del amor entre dos= yo positivos. Es el que desencadena la experiencia de sentirse persona = con los demás. No es dicha experiencia, sino su fundamento metafísico.

Según esto se comprende mejor la afirmación de que el yo-ideal, en esta= primera concepción, es la verdadera identificación persona, o la verdadera

identidad ontológica del yo. Es la categoría que mejor refleja y verifica el ser mismo de la persona. Porque no se trata de buscar la identidad de la persona en el yo-ideal frente a la naturaleza sino explicarle también como síntesis de las relaciones interpersonales mismas. El yo-ideal ac - túa como exigencia y referencia de la persona que él constituye. "Exis - ten dos nociones de identidad personal: la primera es la forma ideal del yo, la segunda es la conformidad o fidelidad a esta esencia ideal" (21). Con esto entramos a iluminar desde el sentido del yo ideal las grandes - cuestiones que preocupan a una antropología actual: la libertad, fide - lidad interpersonal, vocación a la comunidad, la historia como realización de la reciprocidad personal, etc. Ciertamente el concepto de identidad - personal lleva consigo una dimensión temporal, cronológica. La identidad que tanto se utiliza hoy para designar lo específico de una cosa, su - - esencia, su realidad particular y diferenciadora hay que entenderla en - un sentido dialéctico. Sin embargo, el empleo del término en antropolo - gía y sobre todo para designar a la persona, se refiere al fondo de uni - dad-continuidad que hay en toda actuación histórica y experimental de la conciencia que es distensiva, progresiva, temporal, pero no fraccionada. Entonces identidad es la unidad existente entre pasado, presente y futu - ro de la conciencia. Es la sobrevivencia y la permanencia viva de unas - actitudes a la vez pasadas pero también prospectivas. Con otras palabras, identidad es fidelidad entre arqueología y teleología del sujeto perso - nal, entre retrospectión y prospección, entre prehistoria y previsión. Y esto lo realiza el yo-ideal como unificación de todos los tiempos de la persona, de las experiencias histórico-biográficas. El yo-ideal es la re - tención del tiempo en la persona, por tanto, de alguna manera él es in - temporal por ser suprapersonal.

La identidad de la persona que realiza metafísicamente el yo-ideal no -
hay que verla tampoco como una simplicidad del yo. La identidad no signi-
fica unicidad de elementos sino unidad en la diversidad. No se opone a -
la composición sino a la contradicción o división de la persona. La iden-
tidad o el ser de la persona se opone al no-ser o al no-yo. La identidad
no se opone a la variedad sino que la exige y la completa. Y toda identi-
dad de la persona que realiza el yo-ideal, como queda dicho, llega a su
máxima realización en el absoluto. El absoluto es la mejor identidad del
"logos" personal y el yo-ideal es su transposición.

Sucede aquí en las relaciones entre el yo-ideal como identidad de la per-
sona un proceso semejante al que apuntábamos hablando de la singularidad
y de la universalidad de la persona. En tanto hay singularidad-individua-
lidad-identidad de la persona en cuanto ello supone un acto de comunica-
ción y de universalidad conseguida mediante el yo-ideal. Todos los yo --
particulares encuentran su identidad en el yo-ideal. Dicha identidad no
es uniformidad de los yo particulares sino su apertura a una unidad trans-
cendente donde se comunican. De ahí que la identidad se sitúa por encima
de las diferencias subjetivas, positivas y experimentales del yo para --
realizar una labor de convergencia, comunión, de todas las conciencias -
personales en la persona del yo-ideal.

La realidad epistemológicamente más cerca y fenomenológicamente más apro-
ximada de lo que es o significa el yo-ideal es, como queda apuntado, el -
absoluto. Sobre estas equivalencias volveremos en otro lugar, sobre todo
al tratar el tema del amor. El absoluto es lo más idéntico, lo más varia-
do, lo más concreto, lo más universal, lo más personal, lo más comunica-
ble. El absoluto es la identidad personal-ideal (yo-ideal) de todos los-

yo reales como el yo-ideal es la absolutización e identidad transcendente de todos los yo experimentales. Pero como hemos sugerido ya, en el -- fondo, el problema fundamental del yo ideal es la tensión, la fidelidad, la coincidencia y comunión a las que se somete a todas las actuaciones -- del yo real. Existir personalmente la conciencia en forma de yo real es estar sometido a unas relaciones de fidelidad, vocación y coherencia interna y esencial con el yo-ideal. El es la vocación y convocación de todos los yo particulares para que se unan a él y por él y encuentren en -- él su plena realización y comunión. El yo-ideal es un apelo de comunión, una exigencia de unión de los espíritus, una existencia en tensión comunitaria. La fidelidad a este yo es, por fin, la que define la identidad de cada persona.

Es necesario que entendamos bien ya desde ahora el doble plano en que se desarrolla la ontología de la persona que no va a crear ningún sistema de dualismo sino que nos va a permitir interpretar la persona en un proceso integral de compromiso, fidelidad, respuesta, sollicitación, derivación. La identidad de la que aquí hablamos no es identidad lógica sino interpersonal: hay que ser idéntico con relación a alguien que me "define" des de el absoluto ideal y moral o transcendente. Con esto entramos de lleno en el sentido del universo personal y de su metafísica: remontando constantemente los planos fenomenológicos (yo-objetivo, yo-positivo) nos -- obrimos constantemente a la instancia transcendental de las denominaciones personales. Estamos seguros que la persona (noción y realidad) no -- tienen lugar en una dirección fáctica, lineal, insustantiva, sino que la dimensión total de la persona viene interpelada y estimulada a la vez, en su origen y en su desarrollo, por un "orden personal ideal" que es el que nos plantea el verdadero sentido de la persona y su significación.

Pero téngase en cuenta la gran diferencia entre esta filosofía persona - lista con el modelo de filosofía platónico-idealista. No se trata de una práctica más, aunque discreta, de la analogía, o de la participación, o del ejemplarismo incitante de las ideas, de la superioridad de los valores, de la iluminación, imitación o alegorismo de la Caverna. Se trata, como venimos sugiriendo, de reinterpretar el orden personal o interperso nal con categorías igualmente personales que responde a una nueva forma= mental, a un nuevo orden epistemológico de la conciencia. La persona y - su identidad no son algo sustancial o estático sino que se realizan cons tantemente en el apelo e intercambio recíproco de las conciencias como - tarea siempre en acto de transformación, de receptividad amante, de reci= procidad, de movimiento de fidelidad y renovación constante.

A todo esto es a lo que Nedoncelle llama la "inneidad". Después de haber rechazado que la identidad de la persona tenga lugar a un nivel de "cogi to" solitario, o de ideas impersonales, afirma que la "inneidad del yo - no es algo hecho y terminado, como resultado de un modelo fijo e inmuta= ble. Como toda eternidad accesible a nuestra experiencia, ella es el mo= vimiento del ser que se hace en la fidelidad a sí mismo. Para que la - - identidad sea real es necesario sacudir la paralización del pasado como= algo separado del presente y manipularle, cualquiera que sea o que haya= sido. Existe, pues, una conexión entre la eternidad, la inneidad y la con centración de sí en la duración de sí. La identidad no es el mantenimien= to o la repetición del pasado, sino la integración de aquel en mi futuro, es decir, en un avance que yo asumo sobre mí mismo por mi presente" (22). Como se puede ver, la inneidad está profundamente relacionada, además de la idealidad ontológica, con la historicidad de la persona que será eter= nidad de las conciencias recíprocas. De momento este aspecto no nos inte

resa todavía, sino simplemente constatar la respuesta de la inneidad a - una estructura del yo más allá de sí mismo. Esta era la razón que nos mo - vía para conducir el discurso sobre el yo-ideal hasta aquí: oner de re - lieve la idea de que él realiza y participa en la realización de la iden - tidad personal que llamamos inneidad. Otros aspectos de dicha identidad = convertida en transcendencia y eternidad, quedan pendientes para ser tra - tados en sus lugares correspondientes. Así completaremos la imagen onto - lógica sugerida por el yo-ideal.

Pero reempñamos el contacto con el tema y el texto fundamental del yo - ideal. Estamos analizando las distintas formas del yo y habíamos pasado = por el yo objetivo al yo positivos y ahora, en tercer lugar, al yo-ideal. Dentro del yo ideal existen, a su vez, dos formas, dos extensiones: en - primer lugar, el yo-ideal es la confluencia de todos los yo reales y ex - perimentales, trascendiéndoles a todos y realizando su identidad supe - rior y absoluta. A través de dicho yo-ideal ellos adquieren su universa - lidad, su capacidad para la comunión, su eficacia y su realidad personal. Por ello, tener conciencia de sí (así era el comienzo del yo) equivale a tener conciencia de la relación que adquiere a través del yo-ideal con - todos los demás yo. Esta relación es la que me constituye en persona: la reciprocidad entre un yo y un tu. El yo-ideal actúa como un centro donde todos los yo reales son puntos y terminales del sistema personalizador. Como puede verse, la teoría del yo ideal es un ensayo de metafísica gene - ral sobre la persona y el centro de interés de ese estatuto ontológico - que estamos investigando y que nos legitimará para hablar de comunicación personal.

La segunda forma del yo ideal que aún no hemos descrito en las reflexiones anteriores se identifica con el tú divino. Este es el gran salto y - el gran desafío de la metafísica de las formas del yo. El yo ideal coincide con el tú divino como absoluto personal con nombre propio. Es una - afirmación netamente personalista y se trata no solamente de aceptarla o comprenderla o describirla sino también de justificarla metodológicamente. Aquí se insertan todas las posibilidades y ambiciones que la antropología religiosa y transcendental capaz de ofrecer una base y un comienzo del problema de Dios. Todo ello va a suponer, según creemos, una gran revolución en la práctica antropológica del personalismo. Esta presencia - de lo divino en la línea metafísica de la persona es lo que va a decidir como decimos, el proyecto de una antropología seriamente abierta al diálogo religioso y moral de la persona. Las conclusiones de la metafísica personalista van a ser, también conclusiones éticas y religiosas, porque en el personalismo caben ambas posibilidades, la ética y la cuestión religiosa. Es el mejor servicio que dicha filosofía personalista puede prestar al humanismo occidental del que ha surgido y con el que se identifica en muchos de sus puntos y planteamientos.

Así pues, el yo ideal en su primera forma y que equivale a los otros yo= experimentales en el sentido de que les contiene, les descubre en virtud de la conciencia personal que hemos llamado colegial. En estos procesos= el yo ideal es la introcepción de todos los otros yo en él. En cambio, el yo-ideal que se identifica con el tú divino es ya una realidad personal que, como dice nuestro autor nos rodea totalmente. Y aquí viene otra vez, en nuestra ayuda, las palabras de S. Agustín: Dios nos contiene a - nosotros y nosotros no le tenemos. El yo-ideal está en mí, en cambio, yo estoy en el tú divino. "Pues si soy efectivamente yo, por qué pido que -

vengas a mí? cuando yo no sería si Tu no fueses en mí? Nada sería yo en absoluto, nada sería yo, Dios mío, si Tu no estuvieses en mí. Pero no se rá mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en Ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas? Así es, Señor, así es. A donde te invoco, pues, estando ya en Ti? O de dónde has de venir a mí, o a qué parte del cielo o de la tierra me he de alejar para que desde -- allí venga mi Dios a mí, El que ha dicho 'Yo lleno el cielo y la tierra'? Por ventura te abarcan el cielo y la tierra por el hecho de que las llenas? O es que, más bien, les llenas y aun sobra por no poderte abarcar? Y donde habrás de dejar eso que sobra de tí? una vez llenes el cielo y la tierra? Pero es que tienes Tu acaso necesidad de ser contenido en algún lugar, Tu que contienes todas las cosas puesto que las llenas y las llenas precisamente conteniéndolas?" (23). Por consiguiente la relación de la persona, del yo ideal cuando se trata del absoluto es inversa a -- cuando se trata de los yo experimentales: Dios es el Logos personal que tiene, mantiene y contiene a todos los centros personales que lo son por que lo son en lo personal por excelencia. Dios es así el núcleo de la existencia personal. Sin El como yo-ideal supremo, las personas serían -- solo acontecimientos ^uxtapuestos, episodios de orden experimental. Pero -- El es el que apoya con su presencia y continencia todo proceso personal.

Toda esta teoría de la persona nos remite a la idea de que en tanto se -- es conciencia en cuanto se tiene conciencia de relación entre una persona originante y una persona derivada. La persona, la conciencia, el yo -- tiene conciencia de ser algo originado. Ello remite fenomenológicamente a una conciencia originante que viene dada al lado de la otra. Significa igualmente que tengo conciencia de la presencia de un alguien en mí o yo

en alguien más allá de mi mismo; en virtud de esa presencia no solamente= yo soy sino que soy conciencia de esa conciencia derivada y de su deriva-
ción. Ella me ama, ella me quiere como existente y cuando tengo concien-
cia de ese amor no puedo menos de devolverle, por lo cual es un amor y -
conciencia recíproca. Por encima de otras reflexiones, aquí nos interesa
solamente saber que el yo-ideal en su metafísica, me conduce a una dialéc-
tica con la naturaleza asumida en mí; en segundo lugar a una continuidad
con las demás personas, el tú y el nosotros; y en tercer lugar el yo-ideal
me convence de la presencia superior e interior de otra conciencia. El yo
ideal contiene, fenomenológicamente, el Tu divino del que es un mediador
y representante. Ahora bien, esto no significa todavía el planteamiento=
explícito de una teología de la persona o de un personalismo teológico.
El principio fundamental de esta idea es que "la identidad de un hombre=
no existe radicalmente en él sino en la divinidad que le concede su es-
pontaneidad misma; no existe diferencia alguna absoluta entre el yo-ideal
o entre el super yo y el Tu divino. Ellos son el aspecto irremplazable y
total que Dios ha querido donarnos de sí mismo y que nos crea como perso-
nas" (24). Este es el punto culminante de la filosofía del yo-ideal en -
su sentido teocéntrico, es decir, en su coincidencia con el Tu divino. -
El hace capaz a una persona de tener el centro de sí misma como persona=
en Dios como persona-origen y tipo de todas las personas. Otros aspectos
de este rozar el tema de la persona con el tema del tu divino lo veremos
en el problema del nosotros, en el problema del amor y en el tema de la=
reciprocidad. Por lo demás, en un segundo tiempo de nuestra investigación
nos haremos eco del tema de Dios en el personalismo. De todas modos, lo=
que aquí se percibe es la convicción de que la conciencia de Dios es - -
esencial a la conciencia de sí, es decir, viene dada en ella y con ella.

Por eso es por lo que el personalismo puede afrontar con garantía de éxito, el problema de su sentido y significación religiosa. Porque en el fondo, el concepto de persona no es autosuficiente sino indigente y necesita de la transcendencia o sea de la presencia del Dios personal que aparece así no como una alternativa dudosa o arriesgada, sino como la mejor autenticación de una metafísica de la persona por la persona. Por eso la antropología religiosa no es ni una ruptura ni una desviación de la metafísica personalista sino su continuación y su fundamento definitivo. Por ello dicha metafísica actúa como una instancia permanente sobre la que hay que volver una y otra vez para entender la significación del mundo, de los valores, del absoluto, de la relación interpersonal, etc.

EL YO-IDEAL: INNEIDAD E IDENTIDAD DE LA PERSONA

Como se ve, la existencia del yo-ideal sigue siendo clave para entender la metafísica de la persona y su apertura y prolongación en la existencia interpersonal del otro, del tu y finalmente del tu divino. No se piense pues en categorías idealistas y se identifique la "realidad" del "yo-ideal" como una desrealidad, como un espacio aéreo donde remitimos todas las formas de persona sin concretizar para que adquieran una virtualidad general. Tenemos que explicar el yo-ideal como lo más concreto y real que hay en toda personalidad, lo que le capacita para ser universal. Así pues el yo-ideal no es la estructura personal que no cubren los yo experimentales. No es tampoco, como pasaba al hablar de la noción de ser, el yo puro, oceánico que esté rebototeando por encima de la persona real, encarnada.

La significación del yo ideal para Nedoncelle hay que buscarla en dos direcciones. El es el instrumento de la singularización de la persona como ruptura y distanciamiento sobre la generalidad de la naturaleza y sus -- cualidades. Y por otra parte es también la posibilidad de su ampliación, de su universalidad, de su comunión con el resto de las personas sin que por ello pierda su identidad, antes bien, la profundiza. Esta capacidad= la hemos denominado como trascendencia y llega hasta la comunión con el absoluto y con Dios. Dos significaciones aparentemente contradictorias a la hora de entender correctamente la identidad de la persona, del yo en= este caso, pues la persona está formada por el tu y el nosotros también.

Lo importante y decisivo va a ser comprender que el yo-ideal es un estado del único yo existente y total, pero entendido no como puro centro experimental, empírico, contraponiéndolo al yo-ideal. El único yo existente al que vamos a llamar el yo real sería el yo integral, el yo total -- formado por las dos etapas del mencionado yo. Porque también aquí toda vida de la persona es intercambio, comunicación, y mucho más la vida de la persona es una comunión interior, un enriquecimiento constante del yo en sí mismo, a través de sus comunicaciones con la naturaleza (por el yo positivo) y con el ser absoluto (por el yo ideal) formando así el único= yo resultante. Según esto, la persona es algo interpersonal, si es que -- sirve la repetición. La persona no se hace sino a base de personas, es -- decir, de donaciones sucesivas y recíprocas que tienen lugar interiormente entre el yo-positivo y el yo ideal. La persona la forman la comunicación interna de ambos yo. Por tanto, confesar que la persona es algo recibido y donado (que es un dato) no es reducirla a lo pasivo o a lo alienante; yo soy el ser que recibo y doy al mismo tiempo. "Lejos de ser pa=

sivo, el ser que se recibe de otro es el nacimiento activo de una afirmación de sí. Al idealismo del yo que se construye y que quiere engendrar el universo, una filosofía personalista debe, por lo menos así lo parece, añadir el realismo de la interioridad. No existe oposición entre el consentimiento para ser y el invención del ser en el amor" (25).

He aquí, pues, una concepción del orden personal no en función de la teoría de la ilustración ni de la filosofía de la razón dialéctica ni de la praxis revolucionaria sino la filosofía de la conciencia, de la persona= emergiendo de la actividad espiritual del amor que también es acogida ac tiva y acción acogedora y creadora. Hay más carga creadora, y más capaci dad revolucionaria, y más energía vital, y más impulso personal y más -- proyecto de vida, de comunión y de justicia solidaria en un acto de amor, de entrega personal al tú y a su promoción que en todo el conjunto de es trategias revolucionarias de masas que creen cambiar el ritmo de la historia, que es un ritmo personal de conciencia, o la orientación del progreso mediante la dialéctica del conflicto y de la revolución. Hay más -- amor y más progreso de la historia en la muerte callada de Cristo en la cruz que en todos los manifiestos y manifestaciones reivindicativas de -- nuestro siglo. No son las formas impersonales de la fuerza humana las ^{que} ha cen y construyen la historia y el bienestar de cada día, y las que lu -- chan contra los enemigos de la existencia humana, sino el amor como forma de aceptación de las personas. El amor y la entrega al tú es el verda dero restablecimiento de un orden de sentimientos y actitudes personales y fraternas en el mundo de donde cada yo vea en el tú una parte de sí -- mismo, o través del yo-ideal que une todas las personas individuales. El tú no es lo contrario o "el contrario" del yo sino su "otro" yo, otro --

centro de conciencia que participa conmigo y a través mío, de un mismo - proyecto de persona. De tal manera que la cultura y la civilización (y - la educación de las generaciones para esa cultura y convivencia) la so - ciedad y el orden de relaciones interpersonales debería imponer un origen distinto y una motivación distinta también a todos los procesos de libe - ración, explotación y revancha con que se pretende alentar las liberta - des insatisfechas. La libertad no se satisface o llena con libertad sino con amor y reciprocidad. También esa necesidad de libertad personal pue - de ser contemplada como instrumento de beneficios e intereses e instru - mentarlas para una filosofía de la acción que a veces no tiene más conte - nido que el odio incontinido de la fuerza y de la rebeldía destructora - de la convivencia, de la historia y de la comunicación. El ser es comuni - cación, donación. La persona es amor como forma de ese ser, de esa comuni - cación y de esa donación. Y eso es el personalismo: la metafísica de la - persona como amor y comunicación recíproca de los espíritus en orden a - construir una historia de la convivencia y un espacio para el encuentro de las conciencias personales.

Ciertamente que la noción de yo-ideal permanece todavía un poco en el -- reino de la ideología, pero el amor se va a encargar de convertir la no - ción de persona en una noción dialéctica. Es una proyección de la perso - na que, a su vez, sirve de referencia a ella misma. El yo-ideal no es se - parable ontológicamente de la realidad empírica del yo, aunque se distin - ga de ella; antes por el contrario, ejerce sobre él una acción integrado - ra, orientadora, vocacional, frente a las demás posibilidades de pérdi - da. Por consiguiente, es una fuerza que actúa sobre el yo no desde fuera sino desde una asimilación interior del yo ideal por parte de la concien -

cio experimental. Esta comunicación-asimilación está lejos de parecerse a una imitación modélica o paralela. Por ello queremos emplear aquí todo el esfuerzo posible para determinar la realidad de este yo-ideal que tan ta comprensión aporta a la metafísica personalista.

Entendido el yo-ideal como una estructura o imagen colabandora en la for mación del yo total y formando parte, igualmente, de la realización dia léctica (Vers une philos. de l'amour et de la personne, II, I, 1 pág.123) veamos ahora más detenidamente, las tres funciones del mismo, a saber:

a) profundizar ontológicamente la inneidad, o la dimensión singularizan- te de la persona; b) motivar, crear y resolver el alcance universaliza - dor de la conciencia para la comunicación con otras personas, según lo - que hemos dicho hablando de la conciencia colegial; c) fundar la trans - cendencia como dimensión interior de la persona, la cual se extenderá o alcanzará el diálogo y la comunicación con el absoluto donde el proceso = dialéctico de formación e interpretación de la persona adquiere su momen to más profundo y auténtico en el diálogo de reciprocidad con Dios. Por- tanto, singularidad-inneidad-interioridad-identidad pero también conti - nuidad-comunicación-transcendencia de la conciencia personal. He ahí en - síntesis, todo el cuadro de funciones que pueden deducirse de la metafi - sica del yo-ideal como elemento del proyecto de la persona. Por ello, en el yo-ideal se encuentra la máxima concentración personal: el yo, el tu, el nosotros, la naturaleza, el tu divino, el amor, etc. El es la clave - de conjugación constante entre los aspectos aparentemente enfrentados: unidad-diversidad; singularidad-universalidad; identidad-comunicación; interioridad-transcendencia; soledad-comunión de toda conciencia perso - nal. Pero como queda notado, todo ello se resuelve por la continuidad - reciprocidad, el diálogo y la interpersonalidad de las conciencias. Aquí estriba todo el sentido y el valor de nuestra tesis: desarrollar una me-

física del ser personal capaz de alentar igualmente una teoría de la naturaleza en sí y en relación con la persona: una antropología de la persona como comunicación; y finalmente una teoría ética y religiosa del hombre, es decir, una apertura y conexión de la persona con Dios, el absoluto con nombre propio.

La persona tiene que ser comprendida, pues, como indicador fenomenológico de lo que es hoy una antropología como conciencia de sí que está compuesto por el yo, por el tu, por Dios, lo que la filosofía clásica había solucionado recurriendo a la analogía, a la participación, puede afrontar lo el personalismo con la metafísica de la continuidad, de la reciprocidad, como hecho simultáneo a su constitución en el ser como tales.

Pero ¿para qué el yo-ideal? Volvamos a insertar la pregunta dentro de los constantes de toda filosofía. ¿Se trata de recurrir a algo supra-real, -- eternamente idealista, una categoría más en el terreno del "a priori" o= ideas generales para, desde ella, poder reordenar o interpretar lo existente? ¿Será, por lo demás, un proceso dualista de tipo cristiano-platónico, lo que nos haga buscar el sentido cristiano de la persona en algo= trascendente, sin concesiones a la dialéctica de la existencia? ¿Será -- igualmente, una especie de eternidad de la idea de persona que sirva para iluminar lo cambiante, lo fenoménico de la misma? No es en esta línea en la que tiene lugar el tratamiento personalista del yo ideal, como se ha podido comprender ya. Por otra parte, ello no significaría ninguna solución, pues de algo formal y vacío, carente de consistencia, como sería el yo ideal en esa hipótesis, no podría salir un personalismo antropológico, es decir, comprometido en la existencia y en el sentido de lo personal, de lo infrapersonal y de lo suprapersonal. La persona es ya la re

ferencia de toda realidad aunque ella se^a no personal.

Es cierto que el yo-ideal se ofrece como una separación (y superación) -- del yo experimental, aunque en intercambio con él, pues nada hay exte -- rior al yo. Y es muy beneficioso, por otra parte, que el yo-ideal se le -- vante sobre una cierta distancia y distinción del yo-concreto o positivo, cuya existencia también queremos iluminar y resolver. No se trata, como -- quedó apuntado, de un desdoblamiento absoluto y sin embargo él sirve pa -- ra conocer mejor al yo desde el yo, a nosotros desde nosotros mismos. El yo-ideal actúa así de hermenéutica del yo existente, pues facilita su -- transparencia y análisis. Dicho con otras palabras, el yo-ideal actúa co -- mo una liberación del yo concreto en sus límites de experiencia y al -- abrirle a la reciprocidad, ayudar así a conocerle y realizarse mejor co -- mo yo personal. El yo ideal es, pues, una condición ontológica de la per -- sona y al mismo tiempo una condición epistemológica.

Nacimiento del yo-ideal: Siguiendo el proceso genético del yo en el seno de la conciencia (decíamos que el yo era el primer advenimiento en la -- conciencia de sí, o sea, la primera manifestación y avance en la histo -- ria de la conciencia) nos convencemos de que el yo-ideal que constituye -- en este caso la subjetividad más pura, no viene dado por la naturaleza, por la exterioridad de la experiencia o de las cualidades, por la cultu -- ra, por la presión externa al sujeto. Antes, al contrario, es una clara -- ruptura y diferenciación con todo eso. Quizá sea esto mismo una de las -- diferenciaciones esenciales de nuestra antropología dialéctica; no solo -- afirmar el hecho de la "soledad" esencial del yo (que también hemos lla -- mado interioridad) frente a la naturaleza, sino incluso comprender e in -- corporar dicha discontinuidad a los contenidos de toda antropología en --

especial de la antropología cristiano en su sentido histórico. Así, pues, la pregunta por el yo-ideal forma parte de la pregunta por la identidad= subjetiva de la conciencia y por su enfrentamiento a la naturaleza, en ruptura y en continuidad con ella (26). En este sentido el yo ideal es el constitutivo de la autonomía de la conciencia. Una autonomía en el ser, en la acción y en el amor. Autonomía que se traduce en libertad de decisión frente a las fuerzas circundantes.

Según esto, el primer sentido y función del yo-ideal como forma de conciencia personal es ocupar el espacio único de la persona, del hombre y crear su diferenciación y distancia de la naturaleza. El yo real, a pesar de ser yo, por tanto, conciencia y espíritu, tiene todavía mucha familiaridad y contacto con la naturaleza exterior. Una primera aproximación al yo-ideal es, pues, entenderla como el espacio más interior de la persona, donde se desarrolla y se origina la libertad frente a mí mismo= y por supuesto, también frente a las cosas. El yo ideal que nutre y aliena al yo-positivo en cuanto negación de la naturaleza, es decir, en cuanto dialéctica personalista y se prepara para "crear" su libertad derivada. "La indeterminación primitiva de mi yo-ideal revela simultáneamente= la insuficiencia del determinismo de las cosas en mi ser y la necesidad= que yo tengo de determinar mi ser por mi misma elección" (27). Como se ve, la existencia del yo ideal que actúa como una vocación personalista, desencadena una gran visión de la antropología filosófica, es decir, la antropología activa del espíritu que tiene lugar en la libertad, lejos de la determinación de la naturaleza, constituyendo los distintos ^{centros} en que va forjándose el yo. El yo, la persona, es esencialmente la libertad del yo-ideal que se hace y hace. Estamos ante el gran proyecto de reciprocidad: persona y libertad, el flujo y reflujo antropológico: la persona ha

ce la libertad, y la libertad hace a la persona. Todo eso tiene lugar en el yo-ideal como espacio de encuentro o reencuentro de la libertad y de la persona entre sí.

Pero el tema del yo-ideal como libertad viene tratado a continuación. Ha quedado claro que el yo-ideal contribuye a la comprensión de la singularidad y libertad del hombre frente a las cosas. Ahora bien, es necesario todavía explicar o defender el yo-ideal (o sea, el núcleo de la persona) de los determinismos que le vengan de la propia conciencia, de la propia interioridad, del yo real. Sólo así quedará más completa la imagen y la demarcación antropológica de este esquema de la persona que llamamos yo-ideal.

ANTROPOLOGIA, LIBERTAD Y ETICA A PARTIR DEL YO PERSONAL

El determinismo o la fuerza interior que el yo puede sufrir se llama el querer, la voluntad, que está, como quedó dicho, muy unida al ser y a la persona. Nos preguntamos ahora hasta qué punto el yo-ideal, como estructura personal, puede encarnar la libertad pura del yo frente a todos los poderes interiores de la persona-voluntad y poder así contribuir al desarrollo de una antropología y una teoría de los valores que se nos acercan en el plan de nuestro estudio. Una cosa parece cierta: yo no soy libre ante mi existencia, la existencia es el primer dato de la existencia de datos personales sobre los que trabaja mi reflexión antropológica. Yo tengo que aceptar mi existencia personal. Hay un yo ontológicamente previo a mi existencia por lo que puede decir que la existencia "es mía" o

"me es dada". Todo ello indica una distinción entre la existencia como dato ontológico y el yo como dato personal. El yo no es contemporáneo ni coextensivo a la existencia sino que la trasciende no históricamente si no fenomenológicamente, primordialmente. Desde esta preferencia ontológica de la persona en relación con "su" existencia es como se puede entender el problema de la libertad personal. Existencia, persona, libertad van unidos. El comienzo de mi libertad (hablamos en un sentido ya histórico de la persona) no es algo libre. Mi existencia como persona se identifica con los límites de mi libertad. Pero a partir de ahí comienza mi posibilidad de ser libre: en el límite mismo de la existencia, que es como tal límite de libertad. Yo soy más libre más allá de la existencia. Toda esta labor de superar la negación de libertad que es la existencia la realiza el yo-ideal. Recordará el lector la entrega fervorosa y militante que tuvo Nedoncelle por el voluntarismo, en la primera época de su filosofía. Sin embargo, aquí no va a haber tanto una filosofía de la libertad sino una antropología personalista.

Como se ha podido comprender, el yo-ideal se sitúa en el punto exacto donde se relaciona la persona con la libertad. Este tema vendrá estudiado, como de rechazo, cuando asumamos el estudio de la libertad como parte de la antropología personalista. Aquí lo vemos sólo como implicado en el tema de la persona. Lo que Nedoncelle piensa en este momento es que la libertad-existencia-persona participan de una condición común: son "temas=dados" por consiguiente no elegidos, no libres. La existencia, la existencia como persona y la existencia como persona libre no lo he elegido=yo sino que es algo derivado. A partir de ese momento comienza el yo-ideal como espacio y como historia de la libertad personal, en las variaciones sobre el tema. Como se ve, la comparación con el tema musical es sugesti

va. El autor puede recibir el tema de su pieza, de "su" composición; él puede, incluso, introducir variaciones, pero sin salirse del tema, de la opción fundamental como se dice hoy en moral o en antropología. Por tanto las variaciones no serán, no afectarán al tema sustancial sino a su interpretación. La libertad es una interpretación de la existencia personal. Las decisiones, la radicalidad de la existencia personal sino su orientación. Ahí está mi responsabilidad. "Un tema me es dado -dice nuestro autor- yo no soy libre de cambiarle, pues mi libertad es mi persona; ella es el tema mismo. Sin embargo yo soy libre para hacer, sobre el tema, las variaciones buenas o malas que forman la historia de mi vida. Yo puedo querer mi destrucción o mi pérdida, mi desaparición, mi perversión. El yo-ideal es indeterminado en extremo para permitirme perseguir los valores o contra-valores que yo querría; y él es tan determinado como para retenerme en los límites del yo-mismo. En rigor, sería necesario distinguir el yo-ideal, que es un proceso, un cuadro, y el yo-de-valor que es un contenido posible del yo-ideal, pero que no le está indisolublemente unido" (28). Así pues, una nueva determinación del yo-ideal es diferenciarle del yo-valor para que aparezca más claramente su identidad y su función personal o la hora de la libertad, de la decisión. El yo-ideal, en este sentido de composición antropológica sirve de apelo constante a la libertad, a su continuidad y contenido de todos los demás yo determinados por una estructura experimental de la persona. El yo-ideal es, con su determinación e indeterminación, la referencia constante de la libertad inmanente, de las determinaciones del yo-libertad positiva, del yo-valor, del yo-decisión. Aquí comienza el intercambio entre ideas metafísicas, ideas antropológicas e ideas éticas, sobre la persona, tal como hemos dicho más arriba.

Seguimos pues en el análisis del yo-ideal, siempre de cara a la dimensión singular de la persona, en referencia al interior de la misma. Más tarde lo veremos de cara a su universalidad. Como se ve, la noción de yo-ideal es fundamental para entender la dignificación de la conciencia concreta, individual. No quisiéramos dar la sensación de que identificamos el yo-ideal con el mito de lo personal en sentido privado. El yo-ideal no es la mitificación o la absolutización de la libertad individual, pues por encima de la profundidad interior del yo-singular están sus compromisos y aperturas a la universalidad. El yo-ideal que es el contenido de la libertad personal, que libera a la persona de su identificación con la naturaleza (aunque coincida con ella precisamente para personificarla) y que le libera igualmente de las fuerzas internas procedentes de la voluntad general o representante de un determinismo, se encarga también de posibilitar la libertad de la conciencia que sólo se siente sometida a la presencia de un tú y mucho más si ese tú es el tú divino. El tú descubierto en la reciprocidad y en el amor es el verdadero sentido de la libertad del yo.

Aquí es donde se comienza a percibir la significación del yo-ideal en orden a fundar una teoría de la acción ética. El yo-ideal es la posibilidad de entender que nuestro ser y acción personales están condicionados y limitados no por un principio "ideológico", exterior o superior a nuestro proyecto personal mismo, sino que "mi" acción está favorecida e interpelada por un tú que forma parte integrante del yo-ideal en el que concurren las voluntades y libertades de todos los yo, y a las que yo tengo que respetar y atender a la hora de la decisión. El personalismo como teoría de la reciprocidad afecta también a la acción ética y no sólo al conocimiento: la comunión en la acción y en la libertad es consecuencia.

cuencia de la comunión en el ser y en la persona. El yo-ideal no queda agotado o completo con el yo-experimental sino que abre a éste al tú, para que el yo viva en el tu, para el tu, y viceversa. De tal manera que mi libertad tengo que recibirla del "otro", del tu, o del tu divino. Aunque parezca una contradicción, el yo ideal hace que el yo no coincida -- con lo "mio" sino que el yo es también tuyo. Hay un yo-tuyo, es decir, el tu como parte del yo-ideal. Recordemos una vez más esta posición correctora, centralizadora del yo-ideal en el problema de la persona. Por él es posible un equilibrio entre la presión egocéntrica del yo y sus valores y la fuerza centrípeta de la universalización. Efectivamente, la existencia del yo ideal, su naturaleza, su función, su situación no sería la de un punto al final de una línea sucesivas de yo, de personas experimentales. La localización metafísica del yo-ideal hay que buscarla en la transcendencia y superioridad a todos los yo-tu, pero al mismo tiempo -- comprendiéndoles a todos, formando con ellos una unidad personal, integradora. Todo esto vale también para el campo o proyecto de los valores. El yo-ideal supone la asunción y límite a la vez de los valores personales intermedios que lo serán por una referencia al denominado yo-valor, o sea, la persona en un sentido absoluto. Por eso hemos querido unir la reflexión sobre la libertad a la reflexión sobre el yo-ideal, pues es -- ahí donde ella encuentra su sentido personal. Así como no hay un yo solitario sino que todo yo es solidario en el yo-ideal con todos los otros -- yo, así tampoco puede haber una libertad solitaria sino solidaria de todas las libertades concentradas en el yo-valor, en el yo norma, en el yo regla y apelo de los demás. Por consiguiente, el yo-ideal es el que aporta la relación personal fundamental y hace que al tener conciencia de mi tengo, simultáneamente, conciencia del otro. A través del yo-ideal está -- el otro presente en mi y yo en el otro. El yo ideal es la introcepción --

completa. Lógicamente esta metafísica de la reciprocidad tiene sus consecuencias, como decíamos, a la hora de plantear la existencia, la consistencia y el ejercicio de la libertad personal. También ella participa de esta estructura recíproca de la personalidad: en mi libertad descubro la libertad de los demás porque mi libertad es esencialmente transcendente.

Así pues, comprendemos perfectamente que el yo-ideal, a través de la metafísica de la reciprocidad está incidiendo profundamente en la teoría de los valores, de la conciencia moral, de la libertad, y de la acción de las conciencias entre sí. No existe más moral que la del imperativo interpersonal cuyo núcleo esencial está ya en la relación-presencia del yo y del tú en el yo-ideal. Cuando esa reciprocidad interpersonal alcanza a Dios tenemos la religión personalista y una moral transcendente. Pero también la reciprocidad humana es fuente de moralidad. Por tanto, comprendemos muy bien que el límite consiste en su entrega, en su comunicación con los demás centros de libertad. La libertad como la persona no es divisible sino que se estructura en torno a unos centros de conciencia. Si se prefiere decir de otra manera: el tú presente en mí es el límite del yo libre. El yo ideal es, al mismo tiempo, el límite y la entrega de mi libertad al tú. No existe por ello, el concepto de "autonomía inmensa" para definir la libertad antropológica y su expansión. Por el contrario, la libertad se define como un esfuerzo constante del yo para ser fiel al tú y formar así una coincidencia interpersonal. Todo esto lo hace posible la existencia del yo-ideal como realidad interior y transcendente a la vez en el concepto del yo y del tú. Por idénticos motivos esa fidelidad se convierte en fidelidad y coherencia interior de mí mismo -- conmigo mismo pero al mismo tiempo coherencia también con el tú que hay

en mí (con la inneidad) y que a un cierto punto ese tú se llamará Dios. Veamos resumida toda esta filosofía del yo-ideal, de alguna manera, en este texto de Nedoncelle: "La formación del yo-ideal, es por consiguiente, el advenimiento de una interioridad personal. Y esto porque el ideal del yo es un secreto que la naturaleza sensible nunca puede recibir en depósito directo. Pero la ambivalencia del yo ideal se reencuentra en el secreto y en el rechazo de entregarse. Este rechazo ofrece dos sentidos= bien diferentes, según cada caso. O bien puede rechazarme por el hecho = de rechazarme, es decir, por el deseo y la voluntad de excluir a todos = los demás y de existir yo solo contra todos o prescindiendo de todos. O bien, por el contrario, yo me rechazo para poder entregarme mejor, y el pudor que me empuja a ocultar mi interioridad ideal no es otra cosa que= el deseo de reservarme para otro que yo habría elegido. El secreto está, pues en el orden del amor, y cuanto más un alma se retira lejos de las = comunicaciones vanales más se prepara, en la profundidad de sí misma, al encuentro con Dios. El yo-ideal puede llegar a ser así el instrumento de una obstinación prometeica o de una apertura mística" (29).

Quizá el lector de Nedoncelle se haya preguntado ya si esta teoría del yo ideal no es más que una forma de recurso metafísico para la evasión, sin ninguna virtualidad antropológica o clarificativa de la inserción de la persona en el mundo, en la sociedad o en el orden moral. Quizá se le acuse a dicha teoría de flía de concreción y determinación de la existencia personal. Pues bien, en el texto transcrito se indica que el yo-ideal es una categoría esencial para la inteligencia de la persona concreta ~~de la persona~~, y para la realización completa y equilibrada de la cultura personalista que propugnamos, de una civilización a la vez respo

tuosa con el individuo y con la comunidad. ¿Hay más realismo en otra categoría que quizá por atender lo concreto olvidase los aspectos comunicativos de la persona? Lo más personal es lo más singular y lo más comunicable a la vez, lo más universal, lo más personal. El yo ideal es todo - eso de una vez.

Partiendo del yo ideal como la significación más profunda de lo personal en cada uno de sus componentes o centros de reciprocidad (el yo, el tu, el otro, el nosotros, Dios) advertimos y comprendemos fácilmente que él forma la interioridad e identidad de toda persona puesto que el yo-ideal aparece como el repliegue interior de cada personalidad real, allí donde se constituye la autenticidad de cada persona por la reciprocidad, por el amor, por la causalidad transcendente que es igual a la causalidad interpersonal. Esta interioridad-autenticidad-libertad constituye un proceso ambiguo donde se decide, como queda apuntado, la validez de una vida de entrega o de egoísmo; de rechazo o agresividad a todo lo que sea convivencia, diálogo, colaboración (en una palabra la existencia venida del otro) o por el contrario esa interioridad-recogimiento (que en otro capítulo de nuestro estudio asimilamos con la noción de filosofía en el personalismo) funda y sostiene una vida y un proyecto de entrega, de desinterés, una sociedad del amor y de la comunión recíproca de las conciencias. De la misma forma que existe una interioridad ideal antes de la interioridad psicológica o experimental, también aquí existe un yo-ideal anterior al yo real. Este está presidido y regido por aquél. Del yo-ideal como contenido del yo real tienen que salir las grandes decisiones, los grandes sacrificios, aunque también los grandes egoísmos, violencias. El yo ideal es la profundidad, el abismo, el misterio, la transcendencia in

calculable del yo personal. Todo depende del orden del amor, de la reciprocidad, de la capacidad de analizar al otro como formando parte de mi (el otro no es el no-yo). Por consiguiente, el orden personal es esencialmente colaboración, fraternización de todas las personas, las que lo son en torno a un yo común. San Agustín ya había desarrollado en su obra "La Ciudad de Dios" que el amor es una de las principales fuerzas de la historia y por tanto, una fuente de civilización; y eso que él hablaba como testigo de la crisis del Imperio Romano (30). La historia subsiguiente - confirmará más aún la afirmación agustiniana que no es que tenga carácter profético sino que obedece a una constante histórica de la que es su formulación y intuición.

Es en este momento donde el yo-ideal adquiere su máxima responsabilidad en el análisis personalista de la realidad, del mundo, de la relación interpersonal, de los valores, del universo de la conciencia. No es el yo-ideal, como venimos defendiendo, ninguna forma de refugio ontológico o de inhibición personalista ante la metafísica de la realidad de la conciencia. Cuando el yo quiere aislarse o concentrarse en sí para hallar o realizar la propia posesión, su propia subjetividad, su centro personal - lo que encuentra dentro de sí no es el para-sí sino el asiento y la exigencia de otros centros personales y de otras formas de subjetividad correspondientes a la suya, que le tienen a él como punto de alusión, de igual manera que él se siente relacionado con otros y por eso se siente persona. La relación yo-tu no es lineal, sino en el yo-ideal. Por consiguiente, el yo-ideal me impide que yo me sienta sólo y que la persona sea una concepción monádica y él es la génesis de la conciencia colegial de reciprocidad permanente que hay en mí. El me impide, a la vez, que yo me

siento dueño absoluto de mi existencia personal. Yo soy yo pero no soy -
mío completamente sino en la medida que me entrego al tú. Mi existencia=
como yo se funda en el dato absoluto de mi libertad interpersonal más ra
dical pues descubro al otro y su libertad en el mismo acto por el que --
descubro mi existencia. Todo lo que sucede en el plano de la existencia=
y de la persona se aplica al plano de la libertad, de tal forma que no -
existe más que la libertad recíproca e interpersonal. La autoconciencia=
de sentirme libre me hace descubrir que mi misma libertad me viene dada=
y alcanzada recíprocamente por la libertad de los demás. Y todo esto lo=
hace posible el yo-ideal a quien responsabilizamos, una vez más, de esta
dialéctica en el interior de la conciencia de libertad por la que me - -
siento libre yo pero formando parte de una libertad del tú y del nosotros.
Todo ello equivale a la ampliación fenomenológica de la conciencia de sí
basada en el yo-ideal que la constituye abierta.

Con todo esto queremos dar por fijada la esencia dialéctica del yo-ideal
por la que me permite, al mismo tiempo, encontrar mi propia identidad en
él y la identidad de los demás como un primer paso para entender la trans
cendencia de la persona que recibe diferentes fórmulas en su designación.
Por ello mismo la posición del yo-ideal es clave: es el contenido formal
metafísico, de la persona experimental y es el punto de génesis de la con
ciencia de los demás que son tu con relación a mi yo.

INTROCEPCION DEL YO-IDEAL Y PROYECTO DE LA PERSONA

Con la otra dimensión del yo-ideal, es decir, su capacidad para fundar -
la universalidad y transcendencia de la persona, de la conciencia de sí,

se llega a vislumbrar su apertura al Tu divino. No olvidemos las tres partes esenciales en que se puede estructurar una antropología personalista: la apertura del yo al no-yo de la naturaleza exterior, intrapersonal; y la transcendencia del yo al tu divino como forma absoluta de personalización. "Hemos visto -dice Nedoncelle- que el yo tenía una esencia ideal, idéntica a un aspecto del tú y en particular al tu divino, de donde él recibe su existencia" (31). He ahí señalada nuestra tarea actual: desarrollar las implicaciones del yo-ideal en orden a la fijación de los acontecimientos siguientes en la continuidad de las conciencias: yo-tu-Dios, que viene alcanzado desde la dialéctica personal.

Es más, parece que esos momentos sucesivos son, igualmente, determinaciones del yo-ideal que va así concentrándose de manera personal. Y todo -- ello sucede dentro de un proceso de fidelidad a la esencia como reciprocidad interpersonal. Porque, para Nedoncelle, lo ideal es la presencia -- de lo real en lo absoluto de la persona. La fidelidad a ese absoluto, que me viene dado en el yo-ideal, sigue siendo un compromiso de toda la realidad personal. Aquí está comprendida, en definitiva, toda la moral del universo personal que hemos basado en la presencia del tu absoluto en el yo real y su comunidad intrapersonal.

El yo-ideal es la presencia de todas las cosas en el yo cuando se acepta el mismo yo como punto de referencia para todas las cosas. Las cosas, en tanto existen en cuanto que son descubiertas por mí o existen-en-mí. Por ello, el yo es de alguna manera, la existencia ideal de todas las cosas: aunque estas existen en-sí fuera de él, pues el yo no se identifica con las cosas. Cual es, entonces, la relación de las cosas de la naturaleza con el yo-ideal? Si hemos insistido en la dimensión dialéctica y trans -

cendente, interior, personal del yo-ideal ¿no estará en peligro su continuidad, su relación con la naturaleza? ¿Qué queremos decir cuando se a-afirma que el yo-ideal aparece como el fundamento de esta presencia y familiaridad existente entre la naturaleza exterior y el hombre? Por consiguiente nada de antropología espiritualista o "idealista" a partir de la reducción del yo-ideal. Al hacerse presente la naturaleza en el yo-ideal se convierte en naturaleza interior y pasa a coincidir con la persona. Ello puede ser designado como siquismo, carácter, temperamento, fundamento biológico de la personalidad. Pero todo ello no es más que el lugar - que ha hecho el yo-ideal en su esencia para su elemento natural. Ello da como resultado el conjunto de la singularidad de la persona compuesto -- por el espíritu encarnado. Unificando terminología diremos que el yo-ideal receptor dialéctico de la naturaleza y su información personal, forma -- con el yo positivo un único yo resultante. De tal manera que la persona= está compuesta del yo-ideal, yo-real y naturaleza; o lo que es lo mismo, de absoluto y experiencia. Queda así iniciada la doble dimensionalidad - de toda antropología personalista que no rehusa enfrentarse con la naturaleza.

Nos queda tratar ahora la relación del yo-ideal con el tu para que esta= visión antropológica quede más completa. "El yo-ideal permite la coincidencia del yo y del tu en la reciprocidad humana. La ósmosis del yo y -- del tu -o su introcepción como dice Stern- supone, para las personas sumidad en la existencia natural, una mediación ideal" (32). El juega, pues una función especial en esta labor de comprender el personalismo como una filosofía de la reciprocidad.

He aquí el hallazgo y la aparición de un término que desde ahora en adelante va a servirnos para entender una parte esencial del proyecto personalista. Con el término "introcepción" se refiere la filosofía de nuestro autor a toda esa labor de comunión, de reciprocidad, de comunicación y de unidad, que será una verdadera causalidad interpersonal, y que concibe a la persona como un sistema de comunicaciones, como una constante relación entre un yo y un tu y un nosotros al mismo tiempo. Sin prejuicio de que más adelante ahondemos en el tema con ocasión de tratar el tema cuando abordemos la filosofía del amor y de la comunidad, tenemos que constatar aquí que el término "introcepción" junto con el de reciprocidad de las conciencias, están especialmente capacitados para referirse a la aportación que el personalismo hace, desde la metafísica, a la implantación de una cultura y educación para la persona y para la comunidad a la que venimos aludiendo y que se ve como una necesidad urgente de nuestro mundo si queremos salvar al hombre. Ella comienza por entender muy concretamente y a la vez correctamente, las relaciones de unidad y distinción que existen entre un yo y un tu como diada original y célula de comunidad. Aquí se contiene como en su núcleo, toda la filosofía posterior de la comunidad, del nosotros, incluido el nosotros humano-divino que tiene su expresión fundamental en la oración, como decíamos al presentar la obra de Nedoncelle dedicada a ese tema en base a sus convicciones personalista "Priere humaine, priere divine". La oración supone previamente la comunidad de personas.

Pero volviendo al tema de la introcepción diremos que la alternativa sucesiva de la misma puede ser descrita, aunque todavía no justificada, de la manera siguiente, primero de forma negativa y luego de forma positiva.

No es introcepción, no es comunión, no es amor, no es reciprocidad personal ni promoción de conciencias la pura y simple imitación de un yo desde fuera de si mismo. El problema de la imitación que había perdido su interés para la filosofía, vuelve ahora a ser revalorizado por aquellos mismos que tónto habían combatido y rechazado la categoría de "hábito" nacido de la imitación. Procedente del aristotelismo-tomismo vefan en la imitación una falta de personalidad, de creatividad, de originalidad, por que identifican lo personal con lo espontáneo.

Sin embargo hoy se pretende denominar con tal término procesos verdaderamente personales que tienen lugar en el ámbito del espíritu que también tiene sus comportamientos en profundidad, es decir, en constancia y fidelidad y no sólo en improvisación. La imitación entre dos conciencias supone, de alguna manera, admiración y coincidencia de las personas y en ese sentido es un comienzo de introcepción, de reciprocidad y de continuidad aunque no sea una comunión en sentido pleno. Por consiguiente, la asimilación que se produce entre un yo y un tu por imitación de alguna manera es ya una práctica del proceso personal. No se imitarían sino coincidiesen en algo, así como tampoco se imitarían sino se diferenciases en algo. Unidad y heterogeneidad de las personas.

Más pernicioso es para la práctica de la convivencia la relación entre las personas que parte de una indiferencia del yo hacia el tú. La indiferencia, el vivir simplemente unos al lado de los otros no nos lleva a la obtención de ningún modelo de comunidad válido para el desarrollo de las personas. La comunidad tiene que hacerse partiendo de un mínimo de advertencia hacia el otro que comparte conmigo el ser personal. Este tema nos

volveré a salir cuando estudiemos la comunidad personal basada en el amor que es también reciprocidad e introcepción al máximo. Por consiguiente, un minimum de introcepción, un minimum de interiorización yo-tu aunque no sea más que en la pura y simple aceptación de la existencia del otro en cuanto tal, como distinto y a la vez unido a mí, como persona conmigo y yo persona para él, pues él también tiene su centro de conciencia igual que yo tengo el mío y yo soy tu para él como él lo es para mí. Es decir, tanto el yo-mío como el yo-suyo (tu para él y tu para mí respectivamente) están simétricamente, ontológicamente, relacionados y dependiendo de un yo-personal idéntico, el yo-ideal que nos une a todos al tiempo que nos concede a todos el centro personal que debemos ocupar en el universo de conciencias. Por ello, no puede haber introcepción si no hubiese transcendencia, es decir, referencia común y dependencia solidaria en relación con ese "tercer personal" que es igualmente tercer transcendente. Pero - esto, si el lector se fija, pertenece a los niveles superiores de introcepción a los que todavía no hemos llegado. Aquí estamos analizando los pasos iniciales de la misma y organizando su desarrollo personal, el simple mirarse y admirarse del yo al tu para imitarse. Ello indica ya una capacidad inicial para la comunicación, una cierta capacidad oblativa y receptiva que viene causado por el yo-ideal, es decir, por la condición común de personas que ambos tiene a partir del yo-ideal cuya importancia quedó desarrollada. Y esto, como todo lo que digamos en adelante, no sería posible en una concepción atómica de la personalidad y en una metafísica de la conciencia aislada, cerrada. Una conciencia autosuficiente, una, un en-si-para si sería incapaz de abrirse ni siquiera a la convivencia y mucho menos a la co-sistencia, a la in-sistencia o in-neidad de -

otros seres. La existencia en sí ya es una oferta pública para la convivencia, como veremos al tratar el tema del amor. Todo ello lo hace posible la condición metafísica de la persona que hemos desarrollado.

Se podría seguir hablando de estas primeras posturas didácticas de la persona, esta reciprocidad fundamental entre el yo y el tu en base a su participación y comunión ideal. Es significativo cómo los sistemas de educación de la persona y del hombre se apoyan constantemente en esta capacidad de la persona para el aprendizaje y la interiorización de contenidos venidos de fuera. El aprendizaje como enriquecimiento de la persona no es más que el desarrollo de la admiración como formalización de comunidad y comunicación. No es, sin embargo, esta la diada que aquí nos interesa desarrollar, es decir, la diada que se produce en la desigualdad de las personas. Cuando hablamos de la introcepción diádica yo-tu nos referimos a dos personas que se sitúan en igualdad de nivel. No hablamos de la diada desigual en la que intervienen otros factores de comunión, respeto, miedo, sometimiento, obediencia, agradecimiento. Estos elementos son suficientes para modificar e influir en la pura reciprocidad interpersonal. En esos esquemas de relación personal existe una densidad desproporcionada que no reflejan la comunión como acto de libertad a partir de la apelación a la unidad personal. La relación personal que analizamos y que designamos como introcepción es la que se basa exclusivamente en el carácter personal, por tanto único, del yo y del tu como centros de relación en la conciencia.

Un nivel más profundo de relación e introcepción yo-tu a través del yo-ideal se produce cuando el yo se hace cargo de la existencia del tu y asume como propio el proyecto de su existencia, con todos los valores y

limitaciones. Es aceptar la comunidad de destino y de experimento personal y antropológico. Es hacer de la existencia del otro mi propio apego y existencia. Pero todo esto puede tener una motivación externa al tu mismo, a su realidad profunda. Es decir, es posible que el yo no se interese por el tú en sí y por sí sino por sus valores y cualidades. Amo en el tú sus cualidades que no son algo separables de él pero que no son él mismo. En este plano se sitúan los procesos de colaboración entre diferentes personas en orden a un objetivo o ideal común que no coincide con ninguna de ellas en particular sino que les afecta por igual a las dos. Pueden ser objetivos morales o materiales. Ambos pueden estar muy próximos a la persona o a la comunidad, estimular indirectamente el amor al tú pero no son la persona ni es el amor a la persona pura lo que mueve a este género de asociaciones o grupos políticos, económicos, sociales, urbanísticos, laborales. Puede incluso ofrecer motivaciones válidas para crear o alentar una comunidad de vida y de instituciones e incluso de presencias. Yo hago míos y comparto los horizontes positivos o negativos del tu; me identifico, como se acostumbra a decir, con sus ideales y aspiraciones u objetivos. Son los fenómenos propios de sectores o grupos de personas que se unen para defender sus intereses y derechos recíprocos, pues el interés mío, en este caso, pasa por el interés de los demás y se unen para hacer fuerza, no para amarse más fuertemente. Así se llega, con demasiada frecuencia, a comprobar que mis intereses no son solo míos, sino que el grupo, la comunidad, el sector, el partido mediatiza, filtra, instrumentaliza mis intereses incluso mis opiniones y hábitos de pensar y decidir. En esta reflexión hay que colocar la demagogia de la solidaridad que tanto se agita hoy en la cultura de masas sin cultura o con la única cultura de la agitación. El concepto de solidaridad, de uso

sociológico, tiene un origen mucho más profundo e histórico que no se -- agota a nivel de táctica. Ni siquiera la solidaridad, tan cerca a los -- planteamientos cristianos, agota o refleja las exigencias de una ética= personalista basada en el amor, pues ella, como decimos, se queda a un= nivel de contacto de masas, de asociación de intereses y objetivos uni= ficados pero no se hace cargo de la persona como tal ni cuenta con la -- fuerza suficiente para unir las conciencias humanas en su promoción des= interesada por el tu (33).

En este análisis de las relaciones yo-tu que se encuentran radicalmente unidos no por objetivos comunes sino por la fuerza transcendente deriva da del yo-ideal como presencia simultánea de todas las personas, es don de el personalismo fundó su mensaje comunitario. El personalismo no es= una teoría de las colectividades como fenómenos positivistas, emergien= do de la historia o de las circunstancias culturales. El personalismo -- no es una sociología. Tampoco es una teoría y mucho menos una práctica= política. Y sin embargo, su tratamiento metafísico del tema de la perso na y del proceso interpersonal da como resultado no unas conclusiones -- sociológicas o políticas pero sí unas implicaciones o unos resultados -- que tienen mucho que ver con la teoría social o política en cuanto in -- fluyentes en la persona. Si ambas teorías (la social y la política) quie ren ser un servicio a la persona como con harta frecuencia proclaman, -- deberían estar más atentas y dóciles a seguir las exigencias del perso= nalismo que no es la ideología experimental de un grupo o de un partido ni de una cultura, ni de un movimiento social sino el análisis de la -- realidad de la persona hecho desapasionadamente desde la práctica dicta da por la fenomenología y la metafísica.

Así pues, la gran tarea de introcepción recíproca y radical del yo y del tú comienza ahora, después de las formas imperfectas de comunicación y reciprocidad que hemos visto. El amor será, junto con el nosotros, lo que lleve a su perfección el proyecto de comunidad personal. La imitación y la asociación llamada colaboración no puede ser considerada ni denominada verdadera introcepción, o sea, promoción desinteresada del yo por el tú y viceversa. "La verdadera introcepción no se obtiene por la puesta en marcha de un objeto exterior a los mismos sujetos; ella no es perfecta hasta que no asume al otro como meta de mi ser y hago coincidir el yo y el tú en el ideal que me asigno, de tal manera que yo me transformo por ti y tú te transformas por mí. Esta actitud apunta a provocar una creación recíproca. Y la creación recíproca es la forma más profunda de continuidad que puede establecerse entre las conciencias humanas. Porque el yo ideal y el tú ideal son allí distinguibles. Ellos surgen conjuntamente y no existen sino en el encuentro de dos sujetos cuya interacción manifiestan. El hecho de que la renovación del otro sea mi propia renovación y que ambas existan en la misma imagen es una garantía de que el yo-ideal no consiste en una ilusión sobre el yo positivo ni el tú-ideal en una ilusión sobre el tú positivo" (34). He aquí el texto que inaugura y recoge la mayor convicción personalista en torno a los procesos y relaciones generados ^{en} la metafísica del yo-ideal para comprender la verdadera significación personalista del mismo. La introcepción, que no consiste en la pura colaboración o asociación de dos personas para fines externos, exige una coincidencia de espíritus y de proyectos personales asumidos recíprocamente. El yo se hace cargo del ser del tú y el tú asume el ser del yo y le incorpora a la tarea de su propio ser. Hay pues coincidencias de destinos y de riesgos personales: la persona es compartida.

La coincidencia no se queda en esa contemplación de dos personas como si fuesen una sola. En ese mismo esquema de reciprocidad, ella pasa a ser transformación dialéctica del yo por el tu y viceversa. Esta modificación ética de las personas es la tarea realizada por el amor. Esta influencia interpersonal, esta interacción es tan profunda que se puede hablar de verdadera creación personalista. Sin embargo no entendemos esta creación como ruptura o conflicto. En la persona nada se destruye sino que todo se continúa. Por ello la creación o la influencia en otra conciencia es siempre una continuación de conciencias una transformación y un resurgimiento. El yo no lucha contra el tu para existir o sobre existir, porque el tu no es la negación del yo, su enemigo o su muerte. Este es un planteamiento esencialmente distinto del personalismo que le diferencia de otras filosofías dialécticas, en especial del marxismo, donde la existencia es una lucha y la lucha es la forma de existencia. Para nosotros en cambio, la existencia personal es un diálogo, continuación y colaboración entre los diferentes centros personales. Para esto sirve el recurso a la metafísica del yo ideal: para fundar la metodología de la convivencia interpersonal. Quede claro que esto no es una inhibición o recurso o refugio ni un simulacro de reflexión sino la explicación real de las posibilidades de la persona. Es más fácil tomar a los seres por su individualidad y separación para enfrentarles que asumirles e integrarles en una filosofía de la unidad personal y de la ascensión al absoluto. El yo ideal desarrolla aquí su mejor significación porque sirve de asiento y de encuentro entre el yo y el tu que en un momento de su existencia (en el yo-ideal) se identifican o por lo menos son inseparables. Esta estructura común del yo y del tu reales antes de separarse o diferenciarse

renciarse es la que funda igualmente la posibilidad de comunión personal entre el yo, el tu y Dios. La persona en sentido absoluto no es la sublimación de la realidad dispersa de la persona experimental sino su mejor desarrollo y realización. Es también la concrección, en la línea de lo personal, de la comunidad de conciencias que participan en un mismo proyecto de la existencia interpersonal. Tanto el yo ideal como el tu ideal son el resultado de ese encuentro entre las personas individualizadas sobre las que ejerce, como decimos, una función reguladora y que, en forma de reciprocidad experimental actúa como supremo valor para la interpretación ética del orden personal que estudiaremos en su lugar correspondiente.

El lector dispone ahora de más elementos para comprender lo que es el yo ideal y su aportación metafísica a la construcción de un universo de relaciones personales a las que hemos denominado o estudiado como introcpción recíproca del yo en el tu. Simultáneamente ello forma el núcleo de la comunión interpersonal a desarrollar posteriormente en el amor, en el nosotros y en el Tu divino. El hecho de que el yo y el tu ejerzan una -- causalidad recíproca que, lejos de hacer perder su autonomía se la comunica, nos está demostrando que se hacen y se relacionan a través de una estructura intermedia. Dicha estructura, lógicamente, es común a ambos y les permite no yuxtaponerse, no asociarse o calaborar ni mucho menos absorberse sino crearse mutuamente a partir de unas necesidades ontológicas internas y determinantes del propio ser. Como pueda o tenga que compaginarse esto con la esfera ontológica independiente o individual de ambas personalidades será cuestión de analizarlo posteriormente, pues vamos en busca de ello. Para eso juega mucho papel la idea de la "identidad he

tereogénea" en Nedoncelle. Dos cosas cuanto más diversas más pueden unirse y comunicarse sin dejar su propia diversidad. Lo que aquí queda patente es que la relación del yo y del tu y su interrelación o interacción se realiza y se reanuda constantemente a partir de un yo-ideal generador y causa de esas posibilidades interpersonales. El yo-ideal no es, pues, una entelequia, una ilusión, una nostalgia de ontología sino la presencia y la realidad común de todos los yo y tu positivos.

Tampoco se nos oculta que es aquí donde se encuentran las bases para una futura teoría del amor que contiene el desarrollo al máximo del proceso de la introcepción recíproca. El amor es el tema mediador entre la metafísica y la ética personalista. Igualmente, diremos que la introcepción es el presupuesto de la metafísica personalista que actúa ya como liberación ética de los asentamientos descritos. El amor es el que viene a llenar de significado y de sentido estos modos de relación del yo y del tu que están exigiendo unos comportamientos adecuados por parte de la persona consciente de su ontología. Más aun, sabemos que sólo en el amor encuentra la persona su identidad ontológica como yo y como tu en el nosotros. Por eso el amor entra a formar parte de la ontología de la persona y no hay que verlo como una consecuencia de ella, posterior a ella. El amor es la única realización válida, plena y total tanto del yo ideal como de la conciencia colegial (35) donde el yo se libera de su naturaleza o singularidad como límite y se abre o entrega a la configuración del tu, del nosotros mediante la conciencia universal. Nadie teme poner su principio de individuación o de identidad personal en el otro, en el tu, en el tu divino cuando esa identidad va a consistir en el amor. Solo en el -

amor se revela totalmente la persona, es decir, la autenticidad del yo y del tu. Las demás relaciones todo puede ser fingimiento, ocultamiento, -- apariencia, mediotización bien por razones físicas o por razones sociales. Si la persona es todo lo contrario a la apariencia, es decir, a la máscara el amor es lo más auténticamente personal, porque es lo más verdadero y lo más interior a la vez, pero al mismo tiempo lo que menos se retiene y más se comunica y entrega al tu. El yo-ideal es el espacio del amor -- pues por él y en él son capaces de amar y se aman todos los yo capaces -- de la experiencia del amor, yo-ideal, introcepción, yo, tu, nosotros, -- amor, reciprocidad, ese va a ser ya en adelante el "iter" de nuestra metafísica o dialéctica de la persona.

EL YO IDEAL Y EL TU DIVINO

Lo que hemos desarrollado hasta ahora como metafísica del yo-ideal y las consiguientes relaciones yo-tu partiendo de dicha estructura se aplica, evidentemente a todos los tu existentes pues es la unidad y presencia de todos ellos. Por tanto, también el tu divino entra dentro de la metafísica del yo-ideal. Por ello, aquí queremos hacer más explícita esta forma de continuidad fenomenológica entre el yo-ideal y la conciencia de Dios en el personalismo. El problema es: cómo está incluida la relación con -- Dios dentro de la ontología del yo-ideal. No agotaremos aquí el tratamiento del problema pues volveremos sobre él en otras dos ocasiones: al tratar la filosofía del nosotros y cuando analicemos el problema de la reciprocidad que afecta a ambos extremos. También el campo ético de los valores y la filosofía del absoluto personal darán cuenta del problema --

de Dios como emergiendo de la metafísica de las personas.

Nedoncelle es consciente del riesgo que corre al someter al tu divino a una metafísica normalizada del yo-ideal. Habrá que defender constantemente la transcendencia aunque se utilice al máximo la introcepción, la interioridad fenomenológica de Dios. No habrá que convertir a Dios en un "Deux ex machina" a un producto de la persona, pero sí podrá ser incluido en los procesos de causalidad personal. Habrá que recurrir a todos los elementos proporcionados por la metafísica de la persona para entender en su amplitud pero también en su correcto alcance las implicaciones religiosas del personalismo y en concreto el acceso a Dios desde la fenomenología de la persona.

El punto de partida para esta tarea no parece difícil de situar. Hemos determinado que todas las personas tienen una esencia inicial en común. El yo, el tu, el nosotros tienen una identidad previa en el yo-ideal. O lo que es lo mismo las personas tienen una esencia ideal. El yo tiene una esencia ideal que, en parte, coincide con el tu incluido el tu divino. Ahora bien, lo decisivo de este problema va a estar en demostrar que la relación yo-tu divino, aun siendo una relación personal como todas las demás, tiene una característica especial que afecta a su derivación y origen. Entre las personas, en el universo personal tiene que haber una jerarquía no cronológica sino de valor y aparición fenomenológica. En ese sentido el yo-ideal es derivado el tu divino. La relación del yo-ideal con el tu divino no es idéntica a la que establece con los demás centros personales. Esto nos explica que en el yo-ideal haya un apelo constante al tu divino. En el fondo, lo que está en juego en todo este problema son dos concepciones filosóficas distintas; la filosofía de la

inmanencia y la filosofía de la transcendencia aplicadas a la persona, a la antropología. Es decir, o admitimos la afirmación y reafirmación indefinida, sin límites, del yo personal que se desarrolla poseyendo en sí - la fuente permanente de su individualidad como voluntad absoluta de poder o por el contrario admitimos que el yo, contingente y limitado por naturaleza y por inclusión en el universo personal, necesita del tu y de la comunión (que no es dependencia humillante o alienación personal) para sostenerse y ampliar su mismo ser, su yo. He aquí pues, la urgencia y la importancia a la vez de este problema aparentemente arcaico y perteneciente a estilos pasados de la filosofía sin independencia. El problema de Dios es problema de existencia (su forma de entenderla) y ahora es -- problema de la persona.

De su solución más o menos correcta saldrá una sociedad del egoísmo sin límite, una civilización del poder sin fronteras, una cultura de la autosuficiencia, unas relaciones de la dictadura del yo individual a todos - los niveles de dominio personal que no se contentará con ser solamente - yo, o por el contrario, admitiendo la necesidad que el yo personal tiene para realizarse como tal yo, de la presencia y acción de un tu (en este caso el tu divino) para la coexistencia, daremos paso a una teoría y -- práctica de la expansión personal mediante la comunicación de la propia identidad que no es alienación o destrucción o pérdida de la libertad -- personal, como ha querido presentarse la religión basada en la intropección del tu divino en el yo humano. Estos son los principios que inspiran la moderna indiferencia, cuando no el ataque crítico a toda proyección religiosa de la persona. Todo ello procede, como se entiende fácilmente, de la negación fenomenológica del tu a partir del yo. Por consi -

guiente, la dialéctica atea basada en el en-si como para-si de la persona no es pura y simplemente una negación del Dios personal sino que es - también, y fundamentalmente, negación de todo tu personal, o sea, negación definitiva, de la persona. El yo, o se afirma en unión y comunicación metafísica con el tú o se niega y rechaza su carácter personal. Por tanto, o la persona se entiende obierta a un tú divino (del que recibe su capacidad de relación personal) o deja de ser persona. Los partidarios del ser absoluto de la persona, del yo por sí y para sí, no son verdaderos personalistas. La voluntad de poder como realización aislada de la persona frente a la introcepción que el personalismo ofrece mediante el amor y el servicio recíproco (que es ya un anuncio de la caridad) es una destrucción misma de la persona que no encuentra su existencia en la eliminación brutal y egoísta de cualquier forma de tu, sino en la reciprocidad y mutua creatividad interpersonal. Todo esto vendrá mejor comprendido cuando reconstruyamos las alternativas éticas a las que da paso esta metafísica de la comunión frente a la metafísica del egoísmo y del orgullo, tal como viene definido y dogmatizado en Nietzsche, por ejemplo. (36).

Es pues, metafísicamente impracticable separar el yo ideal del tú divino pretendiendo así que la individualidad se realice por inmanencia, permanencia del yo en sí mismo sin ningún ofrecimiento a la comunicación. Este es el gran desafío teísta de la filosofía personalista, como tendremos ocasión de comprobar todavía. Dios es la posibilidad radical de toda conciencia personal, de todo yo con vocación a la realización plena en la transcendencia, es decir, más allá de sí mismo, en la comunión con el tú absoluto por quien y en quien se siente persona. Los momentos sucesivos=

de esta integración recíproca del tu divino en el sistema de relaciones personales del yo son los siguientes: Después de afirmar que el yo divino pertenece a la estructura esencial-personal del yo ideal, aunque no sea en idéntica medida que los demás yo-tu positivos, habrá que probar, en un segundo tiempo, que el tú divino es él mismo personal y que tiene un nombre propio que coincide con la conciencia llamada Dios. Este Dios personal es idéntico para todos las conciencias, origen y sentido de todas ellas, que está apuntado y significado en lo que ellas tienen de conciencia. El unifica a todas y realiza su continuidad. "Es cierto -dice- Nedoncelle- que considerando el yo ideal como un tu (o más bien la relación sostenida por el yo empírico y el yo ideal como la presencia personal y la obra de un creador de estos (del yo) debemos reconocer que el -tu divino es muy diferente de los otros" (37). Evidentemente la existencia del tu divino va a estar vinculada, como hemos sugerido ya, a la idea de creación, de prioridad metafísica y de dependencia o derivación, para ser más fieles a la terminología de Nedoncelle. Esto quiere decir que la experiencia fundamental de un yo personal frente a un tu humano no es -- idéntica que a la experiencia tenida ante el tú divino. Esta encierra -- esencialmente la idea de dependencia y se forma con ella. Esa dependencia es creación y afecta profundamente a la idea de libertad que pasará a ser, por ello mismo, una libertad derivada. Lo veremos mejor cuando estudiemos la metafísica personalista de la libertad. La experiencia misma contenida en la conciencia del yo experimental que coincide, en parte, - con el yo-ideal y con la conciencia que el tú tiene de sí, lleva consigo la conciencia de sentirme querido por un tú primordial cuya relación funda mi existencia de persona como relación. Por tanto, no es posible el aislamiento ontológico frente a Dios. El acto mismo de existir personal-

mente y la conciencia derivada de él dando cuenta de él dá testimonio por sí misma de mi dependencia y de mi continuidad con la voluntad de otro - yo que me quiere (38). Aunque aparentemente, pues, el yo-ideal aparezca como algo vacío sin embargo está lleno de todos los contenidos que van formando y determinando la existencia de la persona. El yo-ideal es así la síntesis fenomenológica de esta metafísica de la persona. La hemos denominado ideal para distinguirla y quizá contraponerla a la realidad empírica del mismo yo.

Un elemento pues, de la perspectiva universal del yo es sentirme querido y causado por un tú divino que, unido a su poder de voluntad, se expresa en un querer creador porque él es el comienzo de toda personalidad, o sea, la persona en sentido primero y absoluto. Ya vimos en un capítulo anterior, la capacidad creadora, desde el punto de vista personal, de toda voluntad que ama. En este proceso de interpersonalidad de la existencia "la única probabilidad de sobrevivir personalmente se apoya, ante todo, en la existencia de un tú divino promotor de personalidades. Mi esencia es querida por un tú divino. Ahora bien, cuanto más voluntariamente fiel a este querer divino, que constituye mi yo, sea, más llega mi persona a ser densa e insistente en su línea temporal. El mundo espiritual ciñe el ser del yo y le hace constatar el precio que él tiene a los ojos de un Otro más real que él" (39). Así pues, el orden ontológico de la persona que ya nos conducía al orden interpersonal de la conciencia se continúa ahora en la estructura del orden transcendental-espiritual de la misma. Con ello se llega al punto clave de nuestro proyecto del yo en toda su amplitud, es decir, allí donde la teoría del yo-ideal actúa como de principio de transmisión de otras conclusiones legitimadas por el mismo proceso fenomenológico. La existencia personal adviere un nue-

vo sentido desde el yo ideal no sólo cuando la analizamos a la luz de -
otras personas que me preceden o me siguen sino también cuando hago el -
tránsito a la persona-origen que no sólo me precede y me sigue sino que=
me da el ser persona. Es la relación primordial que hemos apuntado otras
veces.

La relación del yo-ideal con otros yo experimentales se produce en todas
las direcciones, en todos los sentidos, a todos los niveles de la reali-
dad: anteriores, pre-personales, infrapersonales, postpersonales, supra-
personales. Por ello hicimos alusión a una reordenación del universo a -
partir de la realidad personal que está en el universo pero que le trans-
ciende también. Por eso puede juzgar. La persona es el centro, el logos=
de interpretación, el ethos de la realidad existente. En ella y por ella
se establece un punto de relación común entre todos los seres que no es-
tán espacialmente antes, después, por encima o por debajo de la persona=
sino ontológicamente en demedor de ella, próximos o lejanos a sus esque-
mas de participación o a su influjo de personalización. Recordará el lec-
tor con cuánta amplitud y argumentos insistimos en que el ser era un sis-
tema de relaciones en el que la persona era el punto máximo, la concen-
tración mayor de dicha capacidad de relación en la existencia. La concien-
cia es la máxima expresión de ser porque el orden ontológico y el orden=
de la conciencia están en continuidad. Pues bien, este orden se prolonga
a través del yo ideal hasta el tú divino.

Así pues, orden ontológico, orden personal, orden del absoluto divino.
Todo tiene que tener una unidad de interpretación. Dicha interpretación=
tiene dos momentos sucesivos: el primero consiste en descubrir que todo=

yo empírico lleva consigo, contiene un yo-ideal. Este yo ideal, a su vez contiene al tu, es decir, coincide parcialmente con el tu. Aquí comienza el otro paso: ese tú contenido en el yo-ideal incluye también el tú divino. Dicho tú divino es también, por su parte, un yo plenamente experimental a su manera, es un yo positivo en sí, es una persona que tiene un -- nombre propio que le designa en aquello que es su especificidad, su identidad. Ahora podremos comprender mejor los textos de Nedoncelle que re- fuerzan y explican estos procesos. Están, en primer lugar, las ideas que presentan al yo-ideal como realidad personal intermediaria, para que la conciencia individual no se sienta en soledad ontológica sino en solidaridad ontológica y personal. "Rosseti pone una cuestión bien curiosa donde parece resaltar que la identidad de cada personalidad está, en cierto modo, en otra personalidad... El descubrimiento del yo-ideal en el tu es -- un problema lleno de dificultades... Pero si en lugar de dirigirse intencionalmente e inmediatamente hacia el tú la conciencia lo hace indirectamente en la representación de un yo-ideal es, en ciertos casos, porque -- la recepción del tu es todavía velada; en los otros casos significa que= el yo se da una construcción simbólica de las alteridades que él quiere= promover. Bajo un otro aspecto, en fin, el yo ideal es la anticipación, *de aquello que otra personalidad quiere que llegue a ser el yo positivo por sí mismo" (40).*

* pues en él viene dado ya aunque velada, la realidad del tu positivo. El= es el que nos introduce en el ser del tu, pues, como queda dicho, le re- cibe y le contiene y establece con él una relación fundamental que forma parte de la definición de la conciencia.

Otro tanto pasa con el tú divino, segundo tiempo de este proceso dialéc- tico de la metafísica del tu a partir del yo-ideal. El tu divino viene -- dado, igualmente en el yo-ideal. Hay que distinguir, idénticamente, dos= etapas sucesivas: en primer lugar se puede acceder a Dios desde el yo --

* EL YO-IDEAL ES, SEGUN ESTAS APRECIACIONES, UNA REPRESENTACION DE TODO TU Y SU ANTI- CIPACION, PUES EN EL

ideal, directamente. En retorno, Dios ilumina la existencia personal' del yo positivo. Es decir, al participar Dios en la formación y en la dialéctica del yo positivo (indirectamente a través del yo-ideal) esta presencia del tú divino está infundiendo una nueva relación del yo positivo -- consigo mismo y con los demás. La presencia del tú divino en el yo positivo crea una nueva experiencia, un nuevo nivel de experiencia en el yo-ideal pues determina una conciencia de sentirse amado y querido por otra personalidad." "El yo-ideal expresa, en la persona creada, el tú divino. Parece difícil, a primera vista, percibir a Dios en el yo-ideal. ¿No es -- acaso, por una parte, el yo-ideal como un velo que nos permite ocultar a Dios, si es que hay un Dios y de burlarse de El con insolencia cultivando nuestro propio jardín? Por otra parte, ¿no se reduce el yo-ideal finalmente a un ideal? Al término del movimiento por el que se constituye no se desvanecerá en un absoluto que le suprime y donde no hay lugar ni para un yo humano ni para un tú supremo?" (41). Como se puede ver, las preguntas y ambigüedades sobre la continuidad entre el yo ideal y el tú divino son atendibles y suponen un momento delicado y sensible de toda la metafísica personalista. Ello se verá más claramente cuando incorporemos el problema del absoluto al problema del yo ideal y del tú divino. No olvidemos que el yo ideal es la existencia de todos los yo experimentales en el orden absoluto personal supremo. Por tanto, también la fenomenología del absoluto arrojará luz sobre la integración mutua, personal, del yo-ideal y del tú divino en esta metafísica de lo religioso que estamos esbozando. Y ello sin perder de vista la transcendencia del absoluto.

Recordaré al lector que todos estos problemas dependían de la correcta interpretación de lo que es el yo-ideal. No lo identificábamos ni con lo

abstracto de la persona, ni con lo vacío de contenido, ni con lo formal= (ideal igual a forma o esencia) ni tampoco, por la parte contraria, con= una realidad personal, ya individualizada, concreta, experimental, impenetrable y completa en la línea personal. Por ello, sin ser una noción - ambigua, puede dar cabida en sí a lo real y a lo absoluto a la vez por - que el yo-ideal es la esencia personal de todos los yo reales, su unidad y su presencia en el absoluto, en la continuidad y en la eternidad de -- las conciencias. Por ello también se comprende que el absoluto no va a - estar desconectado de la realidad viviendo una situación idealista.

EL TU DIVINO COMO TEMA DE LAS PERSONAS

Por la teoría de la introcepción vimos que existe una comunidad y comuni- cación entre el yo ideal y los demás yo experimentales, incluido el tu - divino, que Nedoncelle compara a la membrana osmótica que facilita un in- tercambio recíproco de vida y existencia personal. Pero descendiendo del planteamiento intelectual podemos ahora comprender que el yo-ideal es el mismo yo personal en cuanto quiere y comparte su existencia con el otro, con el tú. El yo ideal es la determinación personal que hay en cada yo - para entrar en contacto con el tu. Dicho de otra forma, el yo ideal es - la voluntad del tu en mí y la causalidad que el yo aporta al tu de tal - manera que el tu es creado por el yo. Aquí hay que asumir toda la fuerza y densidad creadora del concepto de causalidad interpersonal que no es - igual a la causalidad lógica, intercualitativa, objetiva de la naturale- za o de los conceptos. En definitiva el yo-ideal hay que entenderle como la intimidad del yo y del tu recíprocamente unidos, es decir, allí donde

el yo descubre la existencia del tu y queriéndola la crea. Porque intimidad en el personalismo significa no la conciencia cerrada que yo tengo - de mi sino la conciencia que yo tengo del otro en mi y del otro en cuanto intimidad mía. "La personalidad encarnada, aquella de la que nosotros tenemos una experiencia más inmediata es ella misma, irreductible a las cualidades. Con frecuencia son solamente alfileres prendidos, por así decirlo, sobre ella y componen nuestra máscara más que nuestra subjetividad. La conciencia que nosotros tenemos de nuestra intimidad, la conciencia misma que nosotros tenemos de la presencia de un otro yo en la reciprocidad espiritual, estarían apoyadas, posiblemente, sobre determinaciones exteriores que sirven de incentivo al acto que nosotros ponemos" (42). Generalmente, en el idealismo la interioridad lógica va unida a la soledad del "cogito", pero no así en San Agustín y en la tradición cristiana donde la intimidad o interioridad (si se quiere librar uno de acusaciones sicologistas) viene creada por la presencia de Dios como Logos y Persona en mí. Lo mismo sucede aquí en el personalismo donde la presencia - de un tu, y en especial del tu divino, en mi interioridad me hace vivirla y sentirla como momento generador del encuentro con los demás. Así se pasa del orden fenomenológico al orden metafísico.

Pero he aquí que esta interioridad no se agota con ser la contemplación del otro en mí, del tu en el yo, sino que lo crea y la quiere. En tanto en cuánto quiero al otro en mí en esa medida existe el tu en mí. En el orden personal, el querer es crear, como se verá al tratar el tema del amor. Lo decisivo es, ahora, que esta idea pueda aplicarse al deseo y al querer personal de Dios como tú de mi yo, de mi interioridad personal y trascendente. Yo puedo crear a Dios por el hecho de quererle, por estar incluido en mi yo-ideal. "Más exactamente todavía, decimos que el yo-

ideal puede ser la voluntad del tu en mi y que él puede serlo en los dos sentidos de la expresión: es decir, en tanto que yo quiero al tu y que - el tu me quiere en una reciprocidad donde el descubrimiento y la promoción ^{de dos conciencias} no es más que un mismo acto" (43). He aquí, pues, una noción del yo-ideal que supone que el tú humano y el tu divino vienen queridos y creados en un mismo acto de conciencia. No estamos todavía en un proceso claro y explícito de Dios, en una revelación total a la persona, pero evidentemente el yo-ideal representa ya una forma de dicha presencia de Dios como tu temático, incluido. "A Dios directamente no le encuentro a El mismo sino en el alma. El es el que la sostiene. Yo tengo un yo ideal: este es el nombre, todavía oscuro, del tu que es Dios para mi. En contrándome en él más como persona, me doy cuenta que estoy precedido en El. Yo soy querido. Esto no es solamente lo divino es decir, el Dios de los filósofos. Es un ser que es la fuente voluntaria de lo mío y de - quien yo no podría desentenderme aunque lo pretendiese. Yo no podría alcanzarle plenamente saliendo de mi esencia, sino a través de mi perspectiva universal. Por consiguiente, debo afirmar el principio de mi yo como el principio de los otros yo. El es la energía infinita "extramundana" de la caridad de la que el acto expansivo puede darse con la máxima fuerza, dentro de la angustia del universo y de la debilidad aparente -- del espíritu" (44). Lo que aparece cada vez con más claridad en el personalismo es que el yo es el principio de todos los demás yo y sólo así -- cumple el personalismo con el estatuto metafísico de la persona, cuya meta nos habíamos fijado desde el principio.

Con este texto que hemos leído creemos que queda definitivamente fijada la capacidad transcendental y religiosa de la noción de persona. Ciertamente que la presencia ontológica de Dios como tu en el ámbito del yo-ideal no es una presencia plena y nominal. Por encima de ella está la --

presencia de Dios en el alma que tan claramente fijó San Agustín y que - ha pasado a formar parte del patrimonio antropológico de Occidente desde la E. Media hasta nuestros días. Sin embargo no se puede negar o ignorar que la persona sea ya un principio de representación de lo divino. El -- cristianismo y su antropología ha desarrollado esta presencia a través - de la categoría de la "imagen de Dios" en el hombre. Esto no obstante, el proyecto personalista aportaría nuevos datos y profundizaría los nive- les metafísicos y espirituales de dicha presencia antropológica de Dios= en el espíritu. El yo-ideal sería una presencia del tu divino, aunque de forma oscura e intermedia. Esto quiere decir que Dios se adelanta perso- nalmente a mi ser, a mi yo experimental, en el hecho de que Dios me quie- re y me llama (vocación) es decir, me personaliza y me diferencia por su amor de los demás contenidos de la creación. El ser del espíritu querido por Dios representa un grado de personificación que no encuentra equiva- lencia en otros campos. El redescubrimiento del Dios personal sitúa el - clásico problema de Dios en unas nuevas dimensiones y posibilidades algo distintos al Dios-verdad y al Dios de los filósofos. Desde ahora en ade- lante, el problema de Dios tendrá que plantearse y afrontarse desde den- tro de la persona y no necesito salir del proceso personal. Existe una - causalidad personal que puede ser útil a la comprensión del problema de= Dios: la afirmación de mi yo es al mismo tiempo la afirmación de un tu - divino porque Dios es la Persona presente universalmente en todas.

En este punto pueden producirse dos preguntas o dos sospechas dirigidas= a la teoría del yo ideal y del tu divino. Podría pensarse que el yo ideal al ser la presencia de todas las conciencias en el absoluto personal ca- rece él mismo de personalidad propia y definida. Dicho de otra forma, el

absoluto sería la disolución del carácter personal del yo-ideal. Y sin embargo, hoy que insistir en que la presencia del absoluto en el yo-ideal no despersonaliza sino que apoya y defiende la existencia concreta de dicho yo en cuanto yo. No habría un yo experimental si no hubiese un yo absoluto que funda la capacidad de sentirme en comunión con todos. El yo - absoluto es la forma suprema de la vocación de la conciencia a la universalidad y eso no disminuye sino que causa la conciencia colegial y la -- perspectiva de comunicabilidad del yo. El absoluto personal funda la relación transcendente entre las personas igual que, según decíamos en la parte dedicada a la metafísica personalista, el ser como relación fundaba la capacidad transcendental de los seres para comunicarse entre sí y con el ser en sentido absoluto. El yo absoluto es la pura relación personal.

Llegados aquí tenemos que dar cuenta de otro factor muy interesante y decisivo en esta referencia personalista y este apoyo recíproco del yo -- ideal y del tú divino. Es un proceso plenamente comprensible. Se trata -- de analizar el mismo problema pero desde el ángulo de regreso, es decir, de qué manera la presencia del tú divino puede revelar, influir o modificar la esencia del yo-ideal. Vimos cómo el yo-ideal, de alguna manera, -- contenía el tú divino. Ahora bien, ¿puede el yo divino, a su vez, dar -- cuenta del yo ideal? Según lo dicho, hay que responder que el yo o el tú divino aporta a la persona y en especial al yo ideal su plenitud y, por -- tanto, sin él no habría una metafísica de la persona completa. No hay -- persona, no hay proceso personal, no hay comunicación interpersonal sin -- Dios, sin el tú divino que es su anuncio y representación personal. Si -- todas las ciencias buscan hoy un hecho radical y positivado como origen =

y el punto de partida de su lenguaje y ofrecimiento científico (en Com-
te son los hechos históricos los mismos hechos positivos, es decir, los=
que posibilitan la ciencia, en Durkheim son los hechos sociales) muy bien
podemos decir que el personalismo tiene como hecho radical, privilegiado
primordial decíamos en otro lugar, el hecho interpersonal, el hecho de -
la reciprocidad y de la comunicación de las conciencias. Dentro de esta=
intuición radical de la intersubjetividad está el yo-ideal como estructu-
ra fundamental pues él comprende el yo positivo, el tu positivo y el tu=
absoluto que es el tú divino. Así pues, el yo-ideal es el momento funda-
mental de este intento de ordenar científicamente (ontológicamente) los=
hechos en el personalismo. Hay una reciprocidad de influencias: el yo -
ideal actúa en el tu divino y el tu divino es un dato positivo alcanzado
con el yo ideal pero que, al mismo tiempo, es modificador e integrador -
de dicho yo real. El tu divino viene dado en el propio yo ideal; sólo --
así es comprensible la afirmación de que mi yo es el principio de todos -
los demás yo, o sea, de los diferentes tu porque en el yo ideal coincide
yo, parcialmente pero transcendentemente, con los tu sucesivos que for-
man una terminación personal del único centro con perspectiva universal=
que es la conciencia.

Nuestro autor insiste en el hecho de que la conciencia, la persona, el -
yo es un tema dado y transcendente donde se encuentran todos los yo posi-
tivos. El ser personal es consiguientemente un dato. Es cierto que la --
terminología del "dato" nos remite a sistemas de conocimiento, de identi-
dad y de relaciones lógicas que no tienen su origen en el personalismo y
quizá tampoco cabido. Sin embargo la comparación puede ser ilustrativa y
puede ayudarnos en la referencia. En la existencia y en el ser personal=
algo es prioritario y algo es derivado, porque el ser y la persona tienen

su jerarquía, su historia, su biografía. Esto lo vemos ya en el capítulo dedicado a la metafísica personalista. Entonces se comprende fácilmente que mi persona sea precedida en su existencia por otra persona, también existente ella misma, con la que estoy no sólo en relación de continuidad (ser después de ella) o en relación de reciprocidad (ser para - ella) o en relación de alteridad (ser distinta a ella) sino en dependencia y en causalidad interpersonal (ser causada por ella). El aprovechamiento y las implicaciones de estos conceptos lo haremos en otro capítulo de nuestra metafísica personalista. Aquí es necesario, sin embargo, aludir a ellos y darnos cuenta de su aportación decisiva al tema de la persona y al tema de Dios convertidos en un solo. "Yo soy precedido constantemente en la característica esencial de mi ser personal. Una conciencia humana, decíamos nosotros anteriormente, es comparable a un tema musical. En las variaciones que esboza constantemente el yo-ideal, se encuentra este tema dado, esta iniciativa causada que nos vincula a un creador de personas" (45). Por consiguiente, el tu divino es el ser personal precedente a toda determinación personal del ser, la condición previa de la existencia del yo humano en cuanto variación del yo ideal. Es, por otra parte, el contenido parcial pero coincidente de ese mismo yo-ideal. El tu divino viene alcanzado cuando quiero y conozco a los tu humanos.

Aunque todo esto parezcan teorías y conceptos algo alejados de nuestro interés antropológico, sin embargo, nos encontramos en el centro mismo de la ontología religiosa que dará vida a una visión trascendente de la persona. La persona como método y realidad de una antropología nos permite un acceso a lo divino y todo ello dentro de esta mutua acción y fundamentación de la persona en Dios y de Dios en la persona que es ya el co-

mienzo de los procesos a tener lugar en la subsiguiente actividad religiosa. Dicha experiencia religiosa no es más que la actuación de estos contenidos de la conciencia personal. Aquí es necesario apoyar toda la teoría de la transcendencia religiosa, la apertura intencional y causal del hombre frente a Dios, por lo que bien podemos decir que la individuación o mejor "personización" del hombre están en Dios. No se produce aquí ninguna hipóstasis de orden metafísico pero lo que si es ontológicamente correcto es la afirmación de que Dios constituye el núcleo interior y absoluto de la persona. No es que Dios esté en las personas, es que las personas, toda persona, está en la Persona. Dios es el tú más íntimo en todos los yo derivados. Ahí radica su carácter absoluto.

Este tú divino es igual y concordante para todas las conciencias. "Todos los indicios convergen hacia una misma conclusión: la relación del yo empírico al yo ideal está sub-tendida por un tu divino; o mejor dicho, es este tu divino mismo. Nominado o innominado el dios de la conciencia es considerado por la conciencia fina como un Otro al cual ella se identifica" (46). Así llegamos al máximo de nuestra afirmación: el yo ideal es - el tu divino mismo. Sin embargo no termina aquí el problema. La cuestión siguiente consiste en dar nombre propio a este Dios de la persona. Su carácter de absoluto e idéntico para todas las conciencias no puede identificarse con una entidad abstracta, genérica, sin fronteras o sin consistencia personal, una esencia diluida. Dios es el nombre propio de una persona y de una conciencia igualmente propia. Este será un capítulo importante de la antropología religiosa y de la teodicea suscitada por el personalismo. Bien sabemos que esto removerá la cuestión clásica en la historia de la filosofía, a saber, el problema de Dios en la conciencia.

Será un "daimon" como en Sócrates? O habré, por el contrario, un Dios para cada persona? Si Dios es la denominación y consistencia personal del tu absoluto que se encuentra al fondo o en el interior de la persona experimental y que por eso mismo comunica con los otros tu a través del yo ideal no será ese Dios un dios lineal, individualizado, seriado, sucesivo en la sucesión de personas positivizadas, experimentales? Sin embargo, el discurso de la personificación y nominación del tu divino absoluto, o si se prefiere, del absoluto divino va a tener otra conclusión. Dios no va a ser personal desde una dimensión inmanente sino que será una personalidad transcendente, aunque personalidad.

LA DIALECTICA DEL YO Y DEL TU

Todo esto que hemos dicho sobre las posibilidades fenomenológicas del yo a través de sus variaciones (el yo objetivo, el yo empírico, el yo ideal) que no han llevado hasta el descubrimiento del tu divino como persona -- transcendente y absoluta no nos ha sacado, sin embargo, de la contemplación del yo. Es cierto que hemos entrevisto la existencia del tu, la -- emergencia del tu divino desde el yo ideal y hemos reafirmado la validez de una conciencia colegial. Pero todo esto, incluido el hecho radical de la perspectiva universal (que más tarde completaremos con el problema de la reciprocidad y de la comunión) no agota todavía las grandes instancias de la metafísica del yo y sus posibilidades. Nos habíamos quedado, si podemos hablar así, dentro del yo, aunque el yo es el comienzo de su transcendencia, del tu y del nosotros. Ahora tendremos que asumir el yo -- pero como centro o punto de partida dialéctico para otras manifestaciones

personalistas. Vamos a ocuparnos de la relación dialéctica yo-tu vista en sí misma. En el fondo lo que estamos manejando y analizando son procesos de causalidad personal, pues partiendo del yo hemos constituido el tu, el nosotros (que le estudiaremos más adelante) y el tú divino. Con ello queda ya bien definida, aludida y delimitada la "cuestión personalista". El yo, el tu, el nosotros, son elementos materiales de experiencia. La metafísica personalista consiste en la relación transcendente que les une y les personaliza. Estamos iniciando el hecho del conocimiento personal, - en la lógica de la causalidad interpersonal frente a la lógica de la - - identidad de conceptos como magnitudes cualitativas. A esto lo llamamos: continuidad de las conciencias, que es algo perteneciente a la metafísica de las personas, pues entre las cualidades no hay continuidad es causalidad. "En el conocimiento de la máscara el otro es visto como un objeto, es decir como un paquete de accidentes más allá del cual se supone - la existencia de una substancia no conocida y no cognoscible" (47). Si - nos hemos dado cuenta, todo el proceso que venimos explicando en torno - al yo se puede considerar como el estudio de su causalidad frente al tu - y al nosotros. Pero dicha causalidad fenomenológica va mucho más allá de la causalidad lineal entre sustancias, entre cualidades. La continuidad-causalidad personal no es una sucesión-sustitución y continuación de una por otra. La causalidad interpersonal supone una realidad común, permanente, transcendente que une las diferentes variaciones de la persona. La personalidad como algo común y por encima de las variaciones (que no son algo accidental) no puede ser reducida a procesos sustanciales. Ella se mueve dentro de unas dimensiones completamente personales, donde la - comunión de las personas (que no es asociación ni participación como veremos) supone una unión de perspectivas entre las conciencias: mi pers -

pectiva es la del otro. A esto lo hemos llamado perspectiva universal de la conciencia.

Así pues, el personalismo aborda estos análisis con una lógica justificada. Hemos descrito el origen y la emergencia metafísica de la persona -- desde el ser y en el ser como relación. Situamos dicha constitución de la persona en la fórmula "conciencia de si" pero en su perspectiva universalizadora, en su aspecto colegial, es decir, en la capacidad de cada conciencia para ver y juzgar o apropiarse la perspectiva de los demás. No hemos profundizado, es cierto, en las relaciones dialécticas planteadas por la separación entre la naturaleza y la persona. Sólo hemos hecho alusión al concepto de naturaleza en cuanto nos servía para situar la noción de persona. De tal naturaleza en sí como acción y reacción contra el hombre, como docilidad y rebeldía, nos ocuparemos más adelante cuando estudiemos la antropología. Aquí nos basta con reconocer que la conciencia personal se sitúa más allá de la naturaleza misma, o sea, de la exterioridad pura. Ello comprende, como hemos visto, la filosofía del yo. -- Ahora bien, el yo se enfrenta dialécticamente con la naturaleza, pero, por el contrario, se sitúa en continuidad, en percepción y comunicación con el tú para formar con él la reciprocidad absoluta del nosotros. Por consiguiente, consideramos lógico que después de haber estudiado la estructura ontológica del yo en ruptura dialéctica con la naturaleza, después de haberla visto en dependencia con la conciencia y emergiendo de ella, ahora vamos a verla en continuidad y en reciprocidad o comunión -- con el tú, con el nosotros. No olvidemos que estamos poniendo las bases fenomenológicas para una teoría de la persona, pero también para una metafísica de la comunidad que comienza en la metafísica de la persona. El

presente estudio pretende ser una fundamentación de la cultura personalista que necesitamos y ello afectará sin duda a la existencia y relación comunitaria del individuo, a lo que se llama con frecuencia, la sociología. No es tanto la sociología como manipulación, como técnica de estrategia de grupos, sino una teoría de la conciencia personal singular que genere, a la vez, su inserción en la comunidad de personas y por tanto su defensa frente a los intentos de colectivización de la existencia y de la conciencia, de la opinión y de la decisión, de la responsabilidad y de la liberalidad. Repetimos aquí las aspiraciones fijadas al principio: el personalismo no es un individualismo por el hecho de que asuma la defensa de la singularidad humana y funde la valoración y dignidad de cada hombre, de cada acto de existencia consciente, de cada vida en su manifestación mínima. Tampoco se puede, para huir de este peligro egoísta, caer en el extremo contrario que sería caer o fomentar un falso colectivismo, o una sociología de la masa como negación de la persona, una mitificación del grupo como "sujeto" irreal de derechos y asignaciones suprapersonales. Ambas instancias deberán ser afirmadas y reafirmadas -- tanto frente al individualismo ciego como frente a la manifestación irracional.

Pero al comenzar el estudio del tu como acontecimiento personal siguiente al yo en el desarrollo de la conciencia colegial deberemos dejar muy equilibrado el espacio de argumentación en que nos movemos. Por una parte, el yo tiene una conciencia de sí. Por otra parte, este yo, sin salir de la experiencia de sí mismo y sin necesidad de dividirse o desdoblarse tiene conciencia del tu, entra en comunión con el otro. La conciencia del tu se produce, pues, en el interior de la conciencia del yo a la vez que

le trasciende pues supone ya un desarrollo, un avance, un nuevo acontecimiento de la conciencia. Todo ello es posible gracias al yo ideal que actúa como de mediación entre persona-identidad y transcendencia-diferenciación entre el yo y el tu. El yo ideal es la anticipación del tu y la sobrevivencia del yo para el encuentro.

Dejemos ahora a un lado el componente psicológico de todo esto que vendría dado por la mediación del cuerpo. Es decir, el cuerpo forma parte, constantemente del yo, de la persona. Le acompaña siempre, incluso cuando el yo se percibe a sí mismo y percibe al tu. El cuerpo está en relación "inmediata" con la persona. Vamos a dejar ahora las categorías "sustancialistas" con que se califica históricamente la unión alma-cuerpo. No aludimos a la unión alma-cuerpo sino cuerpo-yo que es distinto. Por consiguiente, cuando digo yo incluye el cuerpo. Pues bien, yo no puedo autopercibirme, yo no puedo conocerme, tener conciencia de mí sin que intervenga el cuerpo. El cuerpo es una mediación de la conciencia. Se puede decir con razón que me percibo "a través del cuerpo". Dicho de otro modo, el cuerpo es visto como un "intervalo" de la conciencia de sí, la conciencia de sí y del otro pasa por el cuerpo del yo y por el cuerpo del otro. Son dos zonas corporales las que hay que atravesar y no en un sentido espacial no perfectamente metafísico.

El cuerpo es la distancia del yo para consigo mismo, es una distensión de la persona, un intervalo y un recorrido como queda dicho más arriba. No es, sin embargo, la antropología del cuerpo la que queremos desarrollar aquí, sino la conciencia del yo. Hemos hecho esta digresión sobre el cuerpo porque nos le hemos encontrado al analizar la conciencia del yo. Porque todo intento de pasar dialécticamente del yo al tu tiene que

hacerse cargo del problema representado por la corporización del yo, no del alma.

En definitiva, se trata de comprender que el acto de conciencia o de -- autopercepción del tu por el yo coincide absolutamente con su existencia misma, aunque entre percepción y conciencia haya un pequeño retraso, intervalo. Esto es la causalidad personal que hemos invocado frecuentemente, que une y aproxima al máximo el acto de percepción personal con el -- acto de existencia igualmente personal, derivada. Existir es percibir, y percibir es crear la existencia personal del tu. Pero nos referimos a una percepción en el orden personal no en el psicológico ni siquiera en -- el epistemológico. Quizá merecería la pena someter a un análisis más profundo la teoría de la percepción en el personalismo, que como decíamos, no es la percepción de un objeto por un sujeto sino la de una persona -- por otra persona. Toda percepción es interpersonal. El mundo no existe -- para mí sino en cuanto personalmente percibido. El acto de conocimiento personal o intuitivo coincide con la posición real de lo conocido (48). Y no solamente existe lo real-objetivo en cuanto que yo lo percibo sino -- que yo mismo existo en cuanto percibo lo real, pues yo formo parte de la realidad (49). Ahora es cuando adquiere valor toda la densidad ontológica y fenomenológica que hemos reclamado para el personalismo por una parte, y toda la significación personalista de la ontología por otra. El orden del ser no se produce ni se entiende fuera del orden de la persona. El ser es "mío". No existe un ser oceánico o impersonal-sustancial. La -- posición del ser es siempre una posición personal bien sea en mí o en el absoluto. La "densidad noumenal" de la que habla nuestro autor aludiendo a la característica de la metafísica y de la fenomenología personalista -- tiene su máxima aplicación aquí. Nada hay que sea solo apariencia. El mé

todo fenomenológico en la filosofía actual y en este caso en la antropología significa haber roto y terminado con la separación entre el ser de la apariencia y la apariencia del ser. Todo lo que aparece es y aparece porque es y es como aparece. Así pues, ya no hay reflexión pura sino que toda reflexión es del ser y por el ser. Nunca mejor aceptado que aquí el sentido etimológico de "reflexión", como reflejo del ser. Igualmente, tan poco hay reflexión pura sin ontología de la persona. No hay un "cogito" sin el "sum". No hay un "cogito" sin un "cogitor" y un "cogitamus". Es - decir, no existe un yo sin un tu donde coincide lo ontológico con lo personal en la conciencia. La fenomenología no se aplica exclusivamente en el recinto interior de la autopercepción de la conciencia sino también - en la proyección de dicha conciencia que es la garantía de lo personal-objetivo, es decir, de lo objetivo como posición y dato de lo personal. Entiéndase una vez más, que la objetividad pertenece al campo de las culidades y que por eso no nos sirve como categoría para designar la con-sistencia de lo personal, principalmente la causalidad y relación interpersonal. La "lógica" de las personas es la lógica de la causalidad y no de la identidad.

En el ámbito de las personas rige la concentración intencional de origen husserliano o mejor de M. Scheler. Pero el lector comprende que no estamos tratando ningún problema de conocimiento sino que nos referimos a la posición del tu partiendo del análisis fenomenológico de la persona tal como se encuentra en el yo como dato más inmediato a la conciencia, sirviendo así de base a todo la metafísica personalista que hemos vislumbrado desde el principio.

LA METAFISICA TRANSITIVA

Veamos pues, sin más preámbulos, cómo se produce el acontecimiento del - tu como conciencia introceptiva, pero transitiva o transcendental del yo mismo. Cómo puede ser el tu una continuación personalista del yo incluyendo ambos una previvencia y sobrevivencia recíproca. En el fondo seguimos dentro del análisis del yo-ideal como ontología clave en estas derivaciones o deducciones, porque el yo ideal aparece como la representación noumenal de todas las determinaciones personales dentro de la variación de la conciencia colegial que investigamos.

El yo es lo más distante y distinto a lo fenoménico, pues era el contacto de la conciencia con la existencia de sí mismo. El yo está radicalmente adscrito a la experiencia del ser que se es. No hay mayor inmediatez o potencia en la experiencia del ser que percibirme como yo, es decir, tener conciencia de que me percibo como persona. Por consiguiente, la percepción del tu y la denuncia de su existencia a partir del yo tiene que ser igualmente fioble y segura por su inclusión en la existencia percibida. Hay fenómenos extensivos y comprensivos en la metafísica personalista también. Hay existencias que se perciben y aseguran por la extensión de un fenómeno percibido. Pero no es de este tipo la fijación de la existencia del tu mediante la extensión de una percepción del yo. Es decir, el tu no es la extensión de la experiencia del yo sino que es su comprensión más real. El acto por el que percibo el tu es el mismo por el que percibo el yo y, a su vez, ese yo queda mejor percibido, completado, cuando comprende al tu. Por tanto, la metafísica del yo es comprensiva de la existencia del tu. En yo sin el tu es incompleto en cuanto yo.

El acto de existencia subjetiva es al mismo tiempo acto de existencia subjetiva. Subjetividad y alteridad personal unidas.

El tu, que no es una prolongación del yo en sentido experimental, tampoco es una imitación del yo. La imitación que no hace sino repetir procesos comenzados en otro, no aporta nada nuevo, nada creativo, no supone un avance y profundización de la existencia personal. El problema, puestos a comparar el yo y el tu, está en demostrar la continuidad metafísica entre ambos extremos personales. Por consiguiente, en estos comienzos de la dialéctica personalista yo-tu, estamos afirmando que la persona, el tu, el nosotros, la sociedad, la comunidad de conciencias y de espíritus no se edifica a base de conflictos, enfrentamientos, exclusiones, anquilamientos, sino que el mundo de las personas es el ejercicio y la dialéctica del diálogo entre los seres y sus manifestaciones; es el orden de la continuidad de los centros de conciencia, y más todavía, es el universo de la reciprocidad de los espíritus donde no solo nadie existe sin nadie sino que unos existen con otros y para otros proclamado por la metafísica del amor en la antropología y en la comunidad cristiana. En el fondo, en la manera de entender el modelo de sociedad que se prefiere lote una forma de entender la génesis y el comportamiento del tu surgiendo del yo no en virtud de una dialéctica sino de un diálogo en la reciprocidad de las conciencias. Mismidad y alteridad no se oponen. El origen de este diálogo hay que buscarlo en la voluntad libre, en la voluntad del otro, en el querer la promoción de la existencia y de la libertad del otro. Esto significa que al quererme y percibirme como yo, al tener conciencia de mi quiero libremente la existencia del tu y la fundo, la pongo en mi. El tu se convierte así en un "dato" de mi existencia como yo.

Por tanto, la existencia del otro en mí brota como un acto de amor y de comunión libre con el otro, con el tú. De lo contrario la noción del yo sería una noción negativa. El amor es siempre creador en el personalismo. El amor es la causalidad personal e interpersonal. Porque le quiero existe, y no puedo quererle sino en cuanto tú. Recordará el lector lo que decía Nedoncelle sobre la capacidad cuantificadora del amor. Ciertamente - el amor es el que concede personalidad a aquel a quien va destinado. Amar a uno es decirle tú eres y existes como persona a partir de mí pero más allá de mí. El amor es lo que más personaliza y dignifica a la persona existente sintiéndose ya realizada cuando se siente amada, pero al mismo tiempo, cuando se siente con capacidad para amar también.

Tengamos, pues, la seguridad y la confianza en la ontología personalista: para que el yo realice su esencia y su proyecto de yo tiene que realizarse en unión y comunión con el tú. Estamos dentro de los planteamientos iniciados y conducidos hasta aquí a través de las categorías representativas de esta metafísica: singularidad, universalidad, colegialidad, comunicación, reciprocidad. El yo, para existir como yo y mantener su existencia autónoma no deberá estancarse y encerrarse en su aislamiento de singularidad sino que estará abierto a la universalidad personal, es decir, a la comunicación (el término universal nos remite aun sin quererlo a una lógica de las esencias y de los conceptos universales que no favorecen para nada el sentido que tiene en el personalismo, por eso la completamos con la palabra "comunicación").

Pues bien, el primer acontecimiento de esa metafísica de la universalidad está ya representada, como veíamos, en el yo-ideal, es la presencia -

del tú. Así como el yo era la primera encarnación de la conciencia de sí el tú es la primera expresión de la conciencia del otro en mí, de la alteridad de la conciencia y de su universalidad o capacidad para la comunicación. "La autonomía del yo -nos dice nuestro autor- no podrá realizarse por un individualismo solitario. Si no se puede conseguir una existencia que no sea un por-sí y para-sí sería por razón de que no se puede impedir que uno sea conocido, amado y odiado. Sin duda existe en cada etapa del universo una tendencia a la ruptura perezosa a la satisfacción inerte y también al reposo en lo inconfortable y en lo intolerable. Sin embargo, el yo no puede realizar su destino siguiendo esta inclinación general hacia el límite que, por lo demás, no le es esencial. Es por esto por lo que se ha creído en la necesidad de un intervalo para la existencia personal: la característica central e indefinible que hace que cada uno de nosotros no tenga nada de común con un límite material. Igualmente, la comunión con otra conciencia, al menos en el amor, no tiene término; pero ella es el salto de preso natural que aísla la conciencia. (50)". Según esto, el yo no puede autorrealizarse en solitario, el yo no tiene límites materiales en su autonomía sino que su autonomía es su transcendencia o tránsito hacia el tú, en comunión con él, la cual no necesita de la existencia previa del tú sino que la crea, a no ser que veamos la preexistencia del tú en el yo-ideal, según explicábamos más arriba. No se puede, como sucede en la metafísica de Sartre, identificar el ser con el ser-para-sí y, mediante lo dialéctica de la nada, identificar el límite del ser del yo con el no-ser. El límite del yo es el no-yo y su transcendencia es el tú, o el otro. El yo no tiene un límite negativo. Por el contrario, el límite del yo, su autonomía, su soledad termina (o continúa) allí donde comienza el tú. De tal manera que el tú no es la

negación del yo sino su plenitud, el comienzo de su universalización hacia el nosotros. El tu no es la alienación, ni la alteración sino la alteridad del nosotros, del yo; es otra forma de existir el yo. El tu se ría, dicho con terminología de otros sistemas, la transignificación y la finalización del yo hacia el nosotros en orden a la metafísica del amor y de la comunidad basada en el nosotros. A esto llamamos la metafísica transitiva o la ontología significativa de la conciencia personal.

Una vez más volvemos a comprender y utilizar la distinción entre universal y general. Lo universal es siempre, en el orden personal, la capacidad que tiene el yo singular de estar presente en las demás conciencias singulares siendo su significación. Lo general es una categoría de régimen cualitativo-conceptual propia del orden lógico, mientras que lo universal define el orden de las personas y su comportamiento en el interior de la metafísica. Una conciencia universal, en este caso, es una conciencia personal. "Lo universal es la capacidad de extender la presencia de una conciencia a toda la realidad y de hacerse presente a toda la realidad, según una perspectiva singular. Universal y personal son dos nociones inseparablemente unidas en la conciencia humana" (51). Estos principios de fenomenología personalista son los que nos permiten afrontar con éxito la comprensión del tu a partir del yo, bien sea del yo-ideal, como profecía del tu, o bien sea el yo experimental como anterioridad ontológica.

Los psicólogos que explican la génesis de la conciencia infantil del yo y del otro parecen, a veces, inclinarse por la explicación más pedagógica que metafísica: el niño descubre la conciencia de sí después o a través de la conciencia del otro. La conciencia diferencial es anterior a la --

conciencia personal. La conciencia del otro sería una especie de origen de la conciencia de mí. Sin embargo, desde la metafísica no se puede comprender que el yo venga después del otro, pues en tanto tengo conciencia del otro en cuanto tengo conciencia de mí como yo, como persona, por el hecho de la comprensión que hemos dicho más arriba. Parece cierto que -- existe una visión prospectiva de los otros en un primer momento, antes -- de compararlos o enfrentarlos con el yo. El yo descubre a los demás como panorama, como campo, antes de descubrirse a sí mismo. Incluso los demás son una forma de encontrarme conmigo, pues mi yo se va modelando de acuerdo con las reacciones que leo en los demás frente a mi comportamiento. Pero el sentido subjetivo o efectivo de esa presencia se produce posteriormente al descubrimiento de la presencia de mí mismo ante mí mismo. El niño descubre a los demás antes de producirse el dualismo, la comparación yo-tu, los otros. Les percibe como unidos al yo, aunque no les percibe al mismo tiempo que el yo, pues no tiene conciencia clara de su individualidad que es, al mismo tiempo, ya diferenciación. Puede descubrir a los demás como proyecto antes de descubrir a sí mismo como sujeto. Pero a los demás les descubre, es decir, les diferencia y compara, porque previamente tiene conciencia de su identidad personal propia, porque la individuación es una diferenciación aunque no sea, propiamente hablando, -- una soledad sino una condición para la comunicación. Pero lo que sí parece cierto es que los demás no vienen descubiertos como sujetos de alteridad personal, como conciencias distintas sino después de haberme descubierto a mí mismo como sujeto y como centro de conciencia. Primero el yo y después los demás, si es que existe un retraso en la intuición de los demás. Se podría admitir, incluso, que la propia subjetividad la descubre el niño al mismo tiempo que la de los demás. Voy componiendo y configurando el perfil de la propia personalidad a base de la personalidad --

"aparente" de los demás. Se descubre una subjetividad recíproca, una interpersonalidad y una continuidad en los sujetos. Pero a medida que avanza esta percepción el proceso se inclinará hacia una interiorización de los demás, una personalización de los demás en mí y desde mí, aunque no perderá vigencia el proceso reflexivo al que hemos aludido antes: me conozco, en parte, porque me "reflejo" en los demás que son prolongación externa de mí yo. El ver yo cómo me ven los demás es una fuente y una ocasión para verme y juzgarme yo mismo o mi mismo. Este conocimiento reflejo hay que unirle al que yo tengo de mí por intuición, por presencia inmediata, por intrasubjetividad, al lado de la inter-subjetividad. Son dos procesos que terminará descompensándose en favor de la prioridad del yo como fuente del conocimiento y de la formación del tú en este caso.

Pero no es a nivel psicológico donde se plantea la transición del yo al tú o el debate actual sobre la génesis del tú a partir del yo. Estamos en un régimen de metafísica interpersonal y no psicológica. Psicológicamente hablando quizá se dé una cierta preferencia de la conciencia del otro sobre la mía o sobre algunos aspectos de la mía. Podría darse alguna alternativa en la dimensión puramente epistemológica que tenga la conciencia del yo. Pero no se puede elevar a convicción personalista y mucho menos a teoría metafísica.

A parte de esto tenemos otra cuestión. Aun en el supuesto de que, desde el punto de vista de la experiencia psicológica como fuente de conocimiento personal, el tú sea un punto de partida para la percepción, por contraste, de mi propia subjetividad, nunca individualidad coincide con persona. Entonces, que yo me perciba como individuo diferenciado cuando percibo a los demás y precisamente por percibirlos, esto no significa toda-

vía que el tu sea una fuente del yo desde el punto de la génesis metafísica. Una cosa es juzgar o percibir al otro como individuo y otra cosa - es intuirle o alcanzarle como persona. Y una cosa es conocerme a mí como individuo y conocerme como persona.

Pero ¿cómo se puede llegar a la diferenciación personal del tu sin tener ya una conciencia previa del yo personal? Ciertamente que seguimos en el mismo paralelismo: conciencia de sí no es todavía una conciencia abiertamente personal es decir, una conciencia de mí como persona con todas sus implicaciones. Se necesita un avance más en dicha conciencia. Tampoco te ner conciencia del otro es tener conciencia plena del tu en cuanto com - plemento y continuación del tu, formando parte de un mismo y único pro - yecto. Tampoco el yo empírico, por la sola vía de la experiencia, o el - yo objetivo por la vía de la identidad objetiva, van a percibir que ese - tu forma una unidad con el yo, incluidos ambos en el yo ideal, cuya meta física hemos desarrollado antes. En definitiva, nos parece que hay que - concluir que el otro sirve de auxiliar y de medio para descubrir mi pro - pia personalidad, pero no se puede identificar la operación del descu -- brimiento del otro, la experiencia del otro, con el constitutivo de la - propia conciencia personal, con la conciencia de mi yo. Las cualidades - del otro, que es lo que percibo en mi yo experimental, ayudan a descubrir me a mí como persona, pero no se podría afirmar que descubro al otro co - mo persona antes de descubrirme a mí. Por lo demás el encuentro del otro del tu, es personal, es "objeto" o término no de una experiencia sino de una intuición auténticamente personal.

Por el contrario, la tarea de una metafísica personalista va a consistir en justificar que la percepción del si lleva a la percepción del otro -- porque ya la metafísica del sí contiene la metafísica del tu. Por la misma razón se comprende que la conciencia del yo se omplfa y profundiza en la conciencia del tu y mucho más en la conciencia de Dios que es el tu -- por excelencia. Todo ello nos llevará a la conclusión sencilla pero significativa para nuestro propósito de metafísica personalista: el ser del yo y el ser del tu, la conciencia del yo y la conciencia del tu son, por lo menos, inseparables. Por esta misma razón el egoísmo, aunque sea una tergiversación diaria de nuestra experiencia personal, es ontológicamente imposible, es la negación del ser. El amor a mí es al mismo tiempo -- amor a los demás por la metafísica transitiva que hemos aludido es que -- es una verdadera causalidad en el fondo de la persona. Es decir, lo personal es siempre transitivo y transcendente. El yo experimental se convierte en yo ideal mediante el encuentro con el tú que exige de él un replanteamiento de su identidad y de sus exigencias personalistas. "Querer a si mismo es ya querer a los otros seres distintos al mío, incluso aunque quiera uno liberarse de ellos. El más allá-de-mí va unido al yo mismo. La revelación del yo mismo está vinculada a un acto transitivo. El yo puede intentar cumplir en solitario su destino y es justamente en este esfuerzo en el que consiste su independencia inicial; pero él no puede -- llevar a cabo esta voluntad antecedente sino es en una voluntad consecuente de comunión. Lo que hace posible la existencia de la voluntad antecedente misma es precisamente la voluntad consecuente que hace imposible -- su separación total. En definitiva, es aislamiento individual que es siempre posible en teoría, no lo es en la realidad metafísica de la persona.

El yo puede ser concebido sin el recurso o sin la ayuda de un límite o - de un no-yo, pero él no puede, en revancha, ser concebido sin un tu. Aho ra bien, no se trata aquí, en esta relación de una antítesis, o de un - "Anstoss" como en la filosofía de Fichte, ni de un Otro amenazante como en Kierkegaard, ni finalmente, de una yuxtaposición o de una "parathese" como en la percepción indiferente. En la comunión personal, la idea - - transcendente del yo comprende al tú mismo y es él quien a su vez, le -- permite ser. Esta coincidencia de conciencias no tiene nada que ver con= el ejemplarismo clásico" (52).

Como el lector puede comprender, nos encontramos en los comienzos y en - los fundamentos de la metafísica de la persona pero allí donde ella se - define como comunicación o comunión entre un yo y un tu para formar la - metafísica del nosotros, de la comunidad y del amor que desarrollaremos= más adelante también. El nosotros no es un acontecimiento de la concien- cia que se produzca improvisadamente o que surja de la comunicación sico- lógica de ambas experiencias (la del yo y la del tu) sino que él es la - consecuencia de una voluntad antecedente, de una dialéctica que hace pre- sente al pasado y anticipa el porvenir, porque la comunión yo-tu se si- túa en el orden de la eternidad del espíritu. El nosotros es el desarro- llo explícito, en el plano de la experiencia, de esa unidad radical que= une al yo y al tu. Si el ser era ya la prefiguración del nosotros por su estructura de comunión, el yo es el germen a su vez de toda comunidad. El yo es comunidad existencial de las personas y es comunión personal de la existencia cuya primera expresión es la aparición del tu en el cuadro de la experiencia. A partir del yo se puede decir que estamos ya en el - ámbito de la existencia del nosotros personal y comunitario. Personal, -

porque se produce dentro del estatuto del yo; y comunitario porque transciende los límites y contornos del yo precisamente para fundarle. Consecuentemente, el tu y el nosotros no pueden aceptarse como un límite, -- una interrupción, una dialéctica negadora del yo o de la persona sino como su perfección y ampliación transcendental que a través del yo ideal -- llega hasta el absoluto personal que es el más comunicable.

Esta es pues, la verdadera comunidad: la que se establece con el yo y el tu en el absoluto en la mayor continuidad de personas y de conciencias -- que conoce el espíritu y la historia. Con ello nos capacitamos para comprender, desde la metafísica de la persona, el tipo de sociedad y de cultura que ella inspira: una sociedad basada en la comunión y comunicación de los valores personales, singulares; en el respeto a lo individual pero también en la vinculación radical mediante la apertura ontológica a -- los demás que establece una tal concepción de las relaciones entre el yo y el tu. Es pues, el personalismo el que puede acabar con una interpretación de la existencia en conflicto, con la realización egoísta de la persona, con la violencia como contenido de la existencia comunitaria. Todo ello tiene que venir sustituido por una cultura de la singularidad, del yo y del tu, pero también una cultura y definición de las relaciones interpersonales, de la solidaridad entre los seres y entre los espíritus; una fijación de la existencia como compromiso y solidaridad en el amor y en las necesidades del tu asumidas como propias necesidades y limitaciones. Todo esto es más profundo que la simple homologación de clases o de intereses o de intereses de clases. La cultura de masas no es la cultura de la fraternidad todavía si no viene precedida de este análisis de la -- persona.

El yo, como individuo, tiene sus límites; y la persona tiene sus límites en lo impersonal, en el no-yo. Pero en cuanto persona no tiene límites - porque es la conciencia universal. La conciencia personal es esencialmente trascendente y comunión en el ser de la persona que es universal. -- Ciertamente el yo puede ser comprendido por sí mismo, individualizado; -- tiene su propio sentido, independencia y autonomía frente al no-yo, frente a las cosas. El yo es el primer triunfo de la persona sobre la naturaleza y las cualidades generales. Pero las cosas no forman alteridad para el yo. El no-yo es todavía el otro. Los conceptos de alteridad, distinción, alienación no podemos estudiarlos aquí y serían dignos de una atención por su contribución a clarificar la metafísica de la persona. Ellos nos ayudan a comprender mejor el contorno del mismo yo pues son su contingencia, sobre todo cuando les analizamos a la luz de esta fuerza de afirmación personal que hay en el yo. El yo no se entiende ni se construye como en Fichte, en virtud de una dialéctica, de una antítesis, de un conflicto o de cualquier oposición frontal ("Antoß"), ni tampoco con la ruptura o separación insalvable del Otro, como sucede en la filosofía de Kierkegaard (53). El yo necesita, al mismo tiempo, la alteridad y la continuidad del yo-tu (un concepto aparentemente contradictorio) incluido - el tu divino para salvar su propia esencia personal. Todo esto viene explicado y superado en virtud de la conciencia personal y colegial que hemos desarrollado en otro capítulo.

LA PERSONA COMO DIALOGO TRANSCENDENTAL

En el itinerario y comportamiento que va adquiriendo nuestro tema del yo y del tu es donde hay que buscar la respuesta del personalismo al desafío de otras dialécticas. En definitiva, no hay otra alternativa a la --

falsa dialéctica que la verdadera dialéctica de la transcendencia, del diálogo en el interior de la metafísica personalista aplicada al yo. El ser-en-sí que en Sartre es igual al ser-para-sí (desprovisto de toda personalidad) y que termina en la nada, o que tiene la nada como límite y frontera (pero no como liberación interior y transcendente) se soluciona en el personalismo con un recurso a la transcendencia que no es fuga o sublimación sino ontologización de la persona misma en cuanto tal. El yo que no coincide con el para-sí de Sartre, no tiene su límite en el tu. El tu no es el límite del yo sino su creación y transcendencia continuada. Aquí se funda también la posibilidad religiosa del personalismo que, como quedó apuntado, el tu divino entra a formar parte del desarrollo y de la continuidad del yo así como de la transcendencia y comunión universal de toda persona. Por ello mismo, la persona más universal no es la más general sino la más interior, la más auténtica, la más absoluta. Cuanto más se concentra uno en su esencia personal más se capacita uno para la entrega, para la percepción y para la intuición de los demás. Esa es la función del amor pues la persona es un "nous" operativo. La verdadera comunión y comunicación no se sitúa a nivel de coincidencia en las cualidades naturales, ni por simpatía o equivalencia psicológica sino que la única comunión verdaderamente personal está en el amor como "voluntad del otro", y por tanto, coincidencia de sujetos personales, en lo que tienen de causalidad recíproca. El amor busca la persona por sí y en sí, el yo se adhiere al tu más allá de sus cualidades naturales, en lo que tiene de comunidad con el yo a través del yo-ideal.

Será necesario volver a recordar aquí que la introcepción del yo en el tu y viceversa no se realiza de forma lineal, experimental, sino de manera

mucho más determinante, personal, orgánica y ontológica, podríamos de -
cir. O si se prefiere, la causalidad recíproca entre el yo y el tu no se
realiza directamente sino a través del yo-ideal. A eso lo denomina Nedon
celle "sociedad personal" porque la sociedad-comunidad está ya germinal-
mente implícita en esta comunión casual yo-tu. "La sociedad personal es-
tá en algunos aspectos oculta y en otros revelada, por interposición en-
tre el yo y el tu de una noción intermedia e híbrida, la del yo-ideal, -
que es la presencia velada o la construcción simbólica del tu. El yo-ideal
indica un origen o un destino colegial. El significa aquello que la otra
conciencia quiere que yo llegue a ser por mi mismo, cualquiera que sea,
dentro del mismo yo-ideal, la obscuridad de la conciencia que yo tenga -
de ella, o la desviación que yo doy por mi libre respuesta al querer que
me promueve" (54). Si el lector se ha dado cuenta, son tres aspectos de
un mismo problema: el constituido por el yo-ideal como realidad intermedio
entre el yo y el tu experimental y que significa una perspectiva univer-
sal y transcendente. En dicha estructura va implicada la presencia del -
tu divino como tu por excelencia. Por tanto, el yo-ideal, el tu como - -
transcendencia de la positividad del yo y el Tu divino como denominación
absoluta de la persona son los tres contenidos de toda conciencia cole -
gial, de la metafísica intersubjetiva, de la continuidad de los espíri -
tus. El problema de Dios como elemento unificador y absolutizador de di-
cha estructura colegial de la conciencia lo estudiaremos más adelante, -
cuando nuestra antropología llegue a sus dimensiones o exigencias reli -
giosas. Pero lo que parece justo es ver aquí en esta metafísica del yo-
tu una anticipación o un comienzo de lo que tendrá lugar en las instan-
cias religiosas de la conciencia personal. Todo ello en un análisis uni-
tario, sin ruptura ni conflictos en la totalidad del proyecto personalis

ta que va desde la simple conciencia de sí hasta la transcendencia de la comunión que hace presente a todas las conciencias personales en mí.

Así pues, todo discurso personalista sobre el yo-ideal incluye el problema del tu como su desarrollo transcendente; y el debate sobre el tu nos conduce, mediante el método fenomenológico, al problema de Dios. Y esto no solo a nivel de epistemología personalista sino también de realidad y de dialéctica. En definitiva, el problema de las alteridades va unido al problema del ser, de la relación, del uno, de la conciencia, del absoluto.

El intento de reflexión conjunta sobre el yo y el tu nos conduce a otro punto de interés para nuestra metafísica. No es que sea un nuevo problema sino el mismo pero contemplado ahora desde el tu, en vez de analizarlas desde el origen en el yo. El yo ideal no sólo incluye el tu (como -- quedó desarrollado más arriba) y el tu no sólo es una prolongación y universalización de la conciencia colegial y de la perspectiva universal sino que el tu tiene, a su vez, origen en el yo. Tratándose del yo divino -- esa derivación se llama creación. Nótese que hasta ahora hemos hablado -- del yo empírico, del yo-ideal como estructura conjunta del yo y del tu, como comunión recíproca e interpersonal. En el yo ideal el tu se hace -- causa del yo y el tu se hace presente a todos los yos.

Como se ve, tratamos de mantener siempre el equilibrio entre la individualidad de las personas empíricas (yo-tu) y la estructura personal y metafísica que las unifica. El yo ideal cumple esta función unificadora de todos los yo-tu empíricos. Por ello tiene que dar paso igualmente a una filosofía de las formas o variaciones personales en el yo, en el tu, en-

el nosotros, en el tu divino, en el tu absoluto, que es lo que estamos -
llevando a cabo en este capítulo. Es una doble responsabilidad la que de
sempeña el yo-ideal en esta metafísica de la persona y de las personas:
por una parte tiene que dar cuenta de cada yo y tu positivo, pero por --
otro lado tiene que introducirnos en las formas de participación y comu-
nicación que los centros personales de conciencias tienen entre sí, in -
cluso como centros experimentales. En resumen, el gran problema persona-
lista, la cuestión personalista, la razón dialéctica de la persona se des-
arrolla en esta conjugación-introcepción constante entre el yo-positivo,
el yo-ideal, el tu experimental que da entrada a todos los tu en el yo -
ideal como estructura personal comprensiva. El yo tiene, pues, una forma
individual pero una destinación universal cuya primera manifestación es=
el tu experimental o sea concreto. Con esto llegamos a otra función muy=
significativa del yo ideal que está puesto como advertencia constante y
vocación permanente, apelo ontológico, para que el yo no se cierre o en-
cierre en si mismo. Así se mantiene siempre abierto a la universalidad -
de su existencia, a la comunión con el tu. De esta forma se cierra tam -
bien la puerta a una civilización de la soledad, de la incomunicación,
del conflicto, de la agresividad. Nosotros, con nuestra metafísica tran-
sitiva, personal y transcendental, preferimos el diálogo entre los se -
res, comunicación de conciencias que equivale a convivencia en la histo-
ria, en la creación, en la humanidad. Dicho modelo de sociedad (el diálo-
go como forma de la existencia) está inspirado y sostenido por esta onto-
logía conjunta de la persona-comunidad por la que se sustrae lo personal
a lo individual y lo comunitario a lo colectivo. Consiguientemente, lo in-
dividual no agota ni define al yo, a la persona en todas sus posibilida-
des, y lo social no interpreta el sentido de la comunión interpersonal.

EL YO, EL TU: HACIA UNA METAFISICA DE LA COMUNION

He ahí, como quedó sugerido ya, el manifiesto personal y comunitario de esta filosofía que se proclama personalista frente a otras formas históricas de entender el sujeto. La persona emerge de la individualidad pero no termina con ella. Para superar el "peligro de lo individual" ha ayudado la experiencia y la reflexión cristiana sobre la persona. El cristianismo ha ejercido sobre la cultura occidental esta modificación decisiva: haber establecido y elevado el concepto de comunidad a la altura del concepto de persona, de tal manera que nunca se dará una persona individual sino que toda persona es también comunidad. En definitiva, ese es el equilibrio de toda sociología. Después del humanismo histórico del siglo XVI donde se descubre el valor antropológico de la existencia y del universo llega el humanismo o la cultura del siglo XIX insistiendo en la dimensión comunitaria del hombre. Ahora bien, si la insistencia en el valor y dignidad de la persona podía degenerar en egoísmo, la sociología actual puede derivar en una despersonalización donde el perfil singular y por tanto dignificable de la persona viene borrado, homologado, seriado, absorbido por el colectivo-estructural como sentimiento, como mística descerebrada, sin sentimientos de unidad sino enloquecida por lo institucional. En la parte siguiente tendremos ocasión de estudiar la fenomenología de la comunión y de la comunicación de las conciencias y de las personas. Pero aquí tiene que quedar testimonio de que el estatuto social y el proceso comunitario de las personas viene condicionado por esta metafísica del yo, es decir, de la unidad personal. La sociedad entendida no como suma de esferas personales independientes sino como continuidad interior de las conciencia y comunión radical, entendida como --

distintas personas con un solo centro de conciencia que llamaremos el no sotros, comienza en una adecuada visión del yo, de la conciencia de sí - como conciencia de tí y conciencia universal. En el fondo todo se reduce a una correcta interpretación de la metafísica de la colegialidad. Queda claro que la colegialidad, lejos de ser una categoría jurídica, designa en nuestro autor, no la agrupación formal y externa de las personas, de los grupos, sino que está aludiendo y definiendo en Nedoncelle la condición ontológica de la conciencia personal donde lo individual alude a su asiento pero lo colegial alude a su destinación como queda dicho. Se podría hablar de una metafísica de la comunión personal.

La identidad de la persona no es igual a la identidad de lo individual si no que lo comunitario, el tu, el nosotros, también forman parte del yo, de lo personal. Por esta misma razón se puede comprender que la identidad del hombre están en Dios, como la identidad del yo está en el tu. Así se abre paso la razón religiosa en una antropología metafísica de la persona.

Posiblemente el problema de la comunicación o incomunicación de la persona es el problema básico del humanismo actual que se esfuerza por apoyar se en una ontología de la persona (55). La sociedad de hoy es cada día - más masiva, agrupada, reunida, civilizada (de "civitas") y sin embargo - está menos unida, menos comunicada aunque designe como medios de comunicación social lo que no es más que instrumentos y fuerzas de manipulación. La comunión y la comunicación tiene que alcanzar a la persona no a la masa. La conciencia de cada persona es la protagonista de la historia. Por eso nuestro estudio podría llamarse una antropología de la comunión. Porque la comunión no es sólo ontología sino que es también psicología y= "

religiosidad. Por eso mismo estimamos que la filosofía de la comunica -
ción es una conclusión legítima de toda esta metafísica de la persona y=
sus variaciones. Solo dicha metafísica puede reconciliar todas las pers -
pectivas culturales que recaen sobre la persona. Porque es fácil hablar=
de comunicación cuando las personas están ya constituidas en su existen-
cia. Pero tenemos que darnos cuenta de que la primera comunicación inter
personal es la existencia misma de las personas como comunicación. Esta=
comunicación primordial, cuando se aplica a Dios, se llama creación. La=
existencia personal es comunicación y tiene a la comunicación como acto=
y origen. He ahí resumida toda la antropología personalista de la que de
riva toda su fuerza convocatoria.

Aquí surge de nuevo otro problema. Hemos hecho descansar sobre el yo ideal
toda la ontología de la comunión yo-tu. Sin embargo, el yo-ideal es úni-
co y los tu experimentales son múltiples y diversos. ¿Cómo puede el yo-
ideal entrar en relación, en comunión óntica con esta multitud de tu ex-
perimentales? ¿Cómo pueden los tu positivos tener su origen en el yo-
ideal? Esto sucede, sobre todo, en el ámbito personal humano, donde los=
encuentros son esporádicos y a veces, como veremos al tratar el tema del
amor de la comunión, el tu está ausente. ¿Puede haber encuentro en la --
ausencia? Puede el yo-ideal hacer presente y encontrarse o comunicarse -
con los tu experimentales aunque estos no estén presentes en cuanto ta -
les. Según esto, el personalismo es una filosofía del encuentro, que pre
para una teoría de la presencia personal y descubre una antropología de=
la comunicación que se extiende hasta los niveles transcendentales de la -
persona en los que se apoya la antropología religiosa y el universo de -
los valores éticos. "Puesto que las relaciones humanas son esporádicas y

que los tu que intervienen en ellas son múltiples, el yo-ideal tiene, - sin embargo, una forma de identidad: los diferentes seres con los que el yo entra en contacto que no le anulan; ellos le están siempre presentes, al menos en potencia, pues ellos son inseparables de su historia. El yo-ideal es un marco constante de la experiencia psicológica. La idea de una ruptura constante del yo responde a un error de la imaginación sensible que cree que las variaciones de intensidad y contenido en un cierto ritmo de duración son análogas a los desplazamientos espaciales de moléculas impenetrables" (56). Por tanto, el problema aquí planteado consiste en que, a la hora de insistir en la función mediadora del yo-ideal para comprender la procedencia y la existencia del tu, quede salvaguardada la identidad del yo-ideal. En segundo lugar, como se pasa constantemente -- del plano psicológico al plano ontológico (fenomenología y metafísica como constante del método personalista de Nedoncelle) es necesario defender -- también la exigencia de una dimensión y contenido metafísico del yo ideal con su consistencia personal que es el punto de partida de dicha identidad. Finalmente partiendo de esa capacidad o metafísica de la comunidad -- que es el yo ideal descubrir en él, sin destruir su identidad, la presencia de todos los tu experimentales. En pocas palabras: la cuestión personalista consiste en justificar la presencia colegial (que llamamos comunión) y la vocación comunitaria de la conciencia, del yo, haciéndola coincidir con las variaciones personales de la misma conciencia. Esta cuestión se enfrenta con los siguientes problemas:

- Determinación, consistencia y permanencia metafísica del yo-ideal.
- Relación causal del mismo con los tu experimentales conservando estos su pluralismo individual. El tu como derivado del yo-ideal.
- Unidad de esos tu experimentales a través del yo-ideal y no sólo con -

él sino también con todos los demás entre sí.

- Continuidad del proceso personal y no ruptura entre el yo como marco ideal pero metafísico de las variaciones experimentales del tu sin que por ello haya que destruir ni la esencia metafísica del yo, ni unificar las distintas variaciones en el tu a las que hemos hecho referencia.

En primer lugar, pues, el yo-ideal tiene su entidad o identidad. El yo-ideal no consiste en el vacío ontológico para dar paso o cabida a los fenómenos positivos y personales del tu en sus múltiples formas. Por el hecho de que contenga, al menos virtualmente, la presencia y comunicación de todos los otros yo o sea, tu experimentales, no hacen de él una imprecisión o indefinición ontológica o personalista. Es, por el contrario, el núcleo y apoyo constante de una experiencia de comunicación real a todos los niveles, de los distintos tu experimentales que parten y concluyen en él: lo mismo el tú divino que los distintos tu humanos, las diadas creadas. El sirve a la vez para que los tú experimentales se sientan autenticados y transcendidos en su ser personal. La penetrabilidad o transparencia ontológica que tiene el yo-ideal y la presencia de otros centros personales positivos en él hacen posible que exista una unidad ontológica, personal, transcendente en los tu, los cuales tampoco pierden su definición y consistencia personal-singular sino que la recuperan y afirman por su inserción en el yo común que es el menos común del yo. Por eso es común y no general porque se hace presente a todos los demás en forma de comunicación. Por consiguiente, es necesario distinguir entre el yo ideal como lugar metafísico (en cierto modo como la conciencia fenomenológica de Husserl y mucho más como el "espíritu" de Scheler) y -

sus contenidos que, aunque estén en la misma línea de su ser, se sitúan en un nivel más positivo, determinado y experimental como variaciones en el contenido de la persona.

A partir de estos enunciados parece clara la existencia y función del yo ideal como estructura en la metafísica personalista. A ella hay que responsabilizarla de la capacidad que dicha filosofía tiene para hacerse -- acreedora una fuerza y convicción antropológica, incluida su dimensión -- religiosa y una teoría coherente de los valores fundantes de la ética -- personalista. El lector tendrá que tener, finalmente en cuenta, que esta filosofía es la base para el estatuto metafísico de la comunicación interpersonal que esperamos desarrollar en la próxima parte de nuestro estudio.

Téngase en cuenta, por otra parte, que las dificultades o incomprensiones a esta teoría del yo-ideal no le vienen de una fenomenología interna sino del hecho de que exista un tu de distinta positividad y experiencia, el tu divino, para el que también el yo-ideal tiene que servir de apoyo y marco metafísico. Esto quiere decir que el yo-ideal no es la confluencia o afluencia física, experimental, positiva, en la línea de su ser, -- de todos los yo-tu igualmente positivos, sino que su identidad tiene que estar en otro orden, en otro plano que abarque o comprenda también las variaciones no sólo de intensidad y de proximidad sino también las variaciones esenciales. Esto es lo exigido por el principio de continuidad -- personal en las conciencias. De lo contrario estaríamos en otra ruptura o dialéctica que nos llevaría a la necesidad de recurrir a otro orden en el que fuese posible la inteligencia de afirmaciones personalistas constantes. Puesto que ya hemos repetido que el personalismo no se mueve en --

una lógica de la identidad o coincidencia de dos afirmaciones (sujeto y predicado) que es lo propio del mundo impersonal y objetivo (57) sino -- que se acoge al principio de fidelidad recíproca, continuidad de suje - tos, que es la lógica de las personas, si se puede hablar así.

Como el yo-ideal es la coincidencia fundamental de los espíritus personales lejos de cualquier determinismo psicológico por eso podemos hablar de una unidad y continuidad entre el yo-ideal y las demás conciencias personales sean de la intensidad que sean. El yo-ideal es lo más común (no general) a todo encuentro intersubjetivo, allí donde dos personas son una -- antes de ser dos conciencias. Estas afirmaciones no nos suprimen la sospecha de que estamos rozando con ellos el contorno del problema. Si partimos de las conciencias subjetivas y experimentales para definir el yo -- nos quedamos sin su identidad pues quedaría diluido en el fondo del aluvión de individualidades. Lo que intentamos es un proceso algo inverso: comprender la emergencia y la identidad del tu y de los demás yo partiendo del yo-ideal como centro de causalidad y de configuración personal. Pluralismo, diversidad, unidad y continuidad entre ambas estructuras o -- sea entre el yo y el tú, ese es el verdadero problema que estamos tocando. La solución a todo esto va a estar en el recurso al absoluto, a la -- transcendencia, por la razón apuntada de que en el personalismo no hay -- dialéctica sino diálogo, comunión, comunicación. Eso es la verdadera -- realidad interpersonal que es pura comunicación, sin división, sin indi -- viduación, sin naturaleza que le disperse. El máximum personal es tam -- bién el máximum de comunión. Y todo eso está en el absoluto. La filoso -- fía occidental siguiendo al cristianismo ha designado esa realidad inte -- rior, personal, por la que el hombre entra en relación y comunión con lo

absoluto, como "imagen de Dios". La filosofía moderna lo llamará el espíritu, la transcendencia, la conciencia, intencionalidad, etc. pero siempre con esta capacidad para la comunicación. En definitiva, la comunión=recíproca y la comunicación amante es la única forma de comprender las exigencias fundamentales de la persona planteadas más arriba: unidad-continuidad en el yo-tu.

DEL TU AL NOSOTROS: UNA METAFISICA REDUCTORA DE LA COMUNIDAD

Pero al fin, el tu no agota tampoco todas las posibilidades universalizadoras del yo, de la conciencia. El tu es sólo el comienzo de la transcendencia, el descubrimiento que culminará en el nosotros. Es el paso mediador, el ecuador personal, el que inaugura la perspectiva universal de la conciencia. No querríamos tratar ahora toda la filosofía del nosotros, pues ocupará un capítulo entero en la parte siguiente. Allí la analizaremos con más autonomía metodológica. Sólo deseamos ahora ese momento metafísico donde el nosotros arranca de la reciprocidad yo-tu (que aun no hemos estudiado plenamente) o sea, del mismo fundamento de la conciencia -colegial. Seguimos en la misma tensión de la ontología personalista, a -saber, distancia y continuidad, al mismo tiempo, en el problema de las -variaciones de la persona. El yo es vocación y positividad o experiencia; es libertad e indicación transcendente; es creación y fidelidad; es contacto con el universo y con el absoluto a la vez. De ahí le viene su carácter dialéctico. El nosotros contribuirá a definir estas relaciones.

Ciertamente el problema y la teoría del yo cae ya dentro de la comprensión del nosotros, formando parte de ella. Ahí comienza el nosotros: en la relación original yo-tu. Por tanto, ambos problemas se implican. No puede haber una filosofía del yo que no sea, al mismo tiempo, filosofía del nosotros. No puede haber una teoría de la persona que no sea al mismo tiempo teoría de la comunidad. En la singularidad personal está ya comprendido el problema de la comunión y el problema de la comunicación que es la actuación del nosotros. Por ello, al comprender las condiciones totales de la comunicación comprenderemos, igualmente, la metafísica del nosotros. Dígase lo mismo del amor. Yo-tu-nosotros-comunión-amor: he ahí la sucesión de temas en la metafísica personalista. En el análisis de cada uno de estos conceptos aparecerán implicados todos los demás; y el desarrollo de cada uno beneficiará igualmente la postura de los demás.

De nuevo nos encontramos aquí, al tratar este problema del nosotros, con las tres dimensiones en que se desarrolla el personalismo como filosofía. Las tres portadas de la cuestión personalista son: fenomenología, epistemología y metafísica. Las tres confluyen a la hora de comprender el problema del nosotros. "La fenomenología del nosotros tiene una portada epistemológica y metafísica (53)". No olvidemos, por otra parte, que los planteamientos aristotélicos de la unidad o singularidad y pluralidad del entendimiento inciden grandemente en el problema del yo de cara al nosotros. Igual que sucedió en la cuestión teológica al admitir la unidad y la pluralidad en Dios. En ambos casos se creía que el pluralismo y la comunicación va en contra de la unidad monofisista de la mente. Si se rechaza la existencia de un entendimiento común y se insiste en su individualidad y singularidad puede que se resienta la filosofía del nosotros, de la comunión y degenera en un egocentrismo. Por el contrario, si se insiste en

en la apertura y universalidad de todos los entendimientos singulares podemos favorecer la despersonalización, la colectivización del nosotros - dándole un carácter impersonal, contrario a la experiencia personal. De nuevo la dialéctica.

En todo este proceso de delimitación pero también de unidad entre el yo-tu-nosotros no podemos ignorar que es la unidad e identidad de cada persona la que es condición y presupuesto para el proyecto comunitario. Que no se puede intentar una fenomenología del nosotros sin dejar bien en firme la consistencia de lo personal en el terreno de lo singular. No se puede obtener una teoría triunfal del nosotros, de la comunidad, del grupo, sacrificando la profundidad y autonomía de los centros personales derivados. En el ámbito del personalismo positivo hay que dejar igualmente aclarado que es la unidad de cada persona la que funda y crea la futura unidad y comunión de los espíritus entre sí. También tiene valor la otra perspectiva: ninguna persona existe o puede concebirse sólo, existiendo ella sólo; ninguna conciencia es sólo conciencia de sí sino conciencia - de mí lo cual es ya un nivel personal de la conciencia. La autoconciencia que es la afirmación de sí mismo como conciencia, como persona, incluye ya la afirmación de la conciencia de los demás. Es más, la afirmación de la conciencia unipersonal alude no solamente a la existencia de los demás sino a la causalidad y génesis en cuanto género y causa la existencia de los demás (*füreinandersein*) y a la vez recibo la existencia de los demás en una ontología de la reciprocidad.

Este es el verdadero sentido de una antropología dialéctica en el ámbito de la persona y de la comunidad personal. La diada yo-tu es sólo el pun-

to de partida de la comunión de los espíritus pero ya está iniciando el=
nosotros.

Aquí podemos convocar otra cuestión en torno a este proceso de la forma-
ción del nosotros personal. Hemos admitido que, para Nedoncelle, el he-
cho fundamental del personalismo es la existencia de la reciprocidad co-
mo intuición radical que está ya presuponiendo la interpersonalidad o --
sea el nosotros. Ahora bien, en esta reciprocidad o interpersonalidad,
¿quién es primero, el yo o el tu? ¿Se puede establecer una primacía no -
cronológica sino ontológica y sobre todo personal entre el yo, el tu, el
tu divino? Porque hasta ahora parece que hemos defendido la procedencia=
del tu desde el yo, a partir del yo-ideal. Sin embargo, no olvidemos que
la reciprocidad personal tiene lugar no sólo entre dos extremos (llam-
mos extremos a la terminal experimental del yo y del tu) sino también a
través de la estructura común e intermedia a la vez que es el yo-ideal.
Y a su vez, la existencia del yo-ideal no suprime la estructura bipolar=
de la personalidad: la persona, dice Nedoncelle, "es una diada y no una=
mónada; es un doble centro de conciencia. La condición personal es bipo-
lar. Ella es, al mismo tiempo, uno y múltiple. Y quien lo diría: la uni-
dad interpersonal consiste en el puente que establece el conocimiento co-
mo en el querer. Es falso pensar que la personalidad consista solamente=
y puramente en la voluntad mientras que el conocimiento volaría sobre las
cosas y sería irreal. Este divorcio no existe. Yo tengo conocimiento de=
mi querer, de este querer que quiere al otro; y la dirección de este que-
rer explica, en retorno, el sentido de mi conocimiento sea una realidad=
sicológica no tenga un estatuto metafísico. En las perspectivas persona-
listas todo es comunicable sin dejar de ser particular. Esto es precisa-

mente la causalidad eficaz de una conciencia personal en otra, que pone la existencia del otro a título irredicible. El tu y el yo son uno para el otro al mismo tiempo causa y efecto; ellos son, a la vez heteroganeos por su posición e idénticos por su comunidad": Reciprocité des consciences, concl. (269) pág. 320. He aquí un texto que nos sitúa en el corazón de los problemas personalistas en torno a la causalidad recíproca entre el yo y el tu y que disipa cualquier temor a la dialéctica de enfrentamiento frente a la dialéctica de comunión. La comunión se convierte en causalidad y todo se produce en un ámbito de reciprocidad.

Pero en las relaciones yo-tu tienen lugar también otros procesos. "El hecho primitivo de la relación recíproca es la promoción de un yo positivo por el tu, o su creación si se trata de nuestra relación con Dios. Esta influencia recibida modifica el ser del yo positivo y por consiguiente su intencionalidad. De ahí resulta una modificación del ideal que él se hará de sí mismo. La respuesta libre que la conciencia individual se da en la existencia es, a su vez, la fuente de un ideal de actividad donde se expresa su actitud de cara a los otros centros de conciencia. Todas las formas de ideal constituyen, pues, o bien la conciencia de un origen o bien la de un destino colegial del yo" (59).

Así pues, hay que comprender la acción simultánea que sobre la conciencia colegial o reciprocidad personal se ejerce partiendo de diferentes ángulos de vista. Dicha influencia o modificación que se ejerce sobre el yo desde el tu y viceversa es una verdadera causalidad como veremos en la parte siguiente. Todo ello nos pone delante del origen y destino de la persona en la comunión. La acción conjunta sobre el yo precede al yo positivo (historia, experiencia, comunión con la naturaleza y los demás) y

a su vez se ejerce sobre el tu positivo pero a través del yo-ideal. El tu realiza idéntica acción sobre el yo, igualmente a través del yo-ideal. Es decir, que no se puede establecer con claridad o prioridad quién genera a quién sino que tendremos que hablar del orden eterno de las conciencias. Todas las personas en su ámbito experimental vienen engendradas y continuadas por su respectiva alteridad en cuanto están ambos presentes en la comunión del yo ideal formando ya un nosotros ontológico y personal. Por tanto, no se puede hablar de un antes o después en las conciencias personales derivadas, en el nosotros creado.

Eso en el plano de la metafísica personalista del yo, tu, nosotros. Otra cosa muy distinta sucede en el plano histórico de la persona. Se da en el caso de Dios como tu en la diada personal. Dios es el tu anterior a todo yo de quien derivan todas las conciencias personales, el cual tiene una primacía ontológica e histórica sobre las demás conciencias, aunque él representa, igualmente, la máxima continuidad y comunión. La persona es única y esta continuidad hay que entenderla en sentido absoluto no cronológico. Por ello mismo, la persona concreta, singular, el yo, no puede entenderse sin el tu, sin el nosotros, sin el tu divino. Unos y otros son de origen y término de sus alteridades respectivos, gracias a la presencia mediadora del yo-ideal donde todas las personas son una unidad de comunión y comunicación de donde parten y confluyen todas las variaciones personales de una forma ontológica. Todo esto es más verdadero si pensamos que ser, conocer, amar se identifican en el personalismo. Sólo es lo que es conocido y amado; solo se conoce lo que es y lo que se ama; y amar es una forma de conocer y de ser; finalmente existe el conocimiento del propio amor y al conocer a los demás ya les estoy amando. El yo y

el tu no existen hasta que no son amados y conocidos recíprocamente. Ello forma un proceso simultáneo, como simultáneo es también el amor, el conocimiento y la existencia entre ellos. Más todavía, el "nosotros" no es anterior ni posterior al yo ni al tu, pues, según Nedoncelle, el "nous" tiene ya una anticipación metafísica en el ser del en-sí. "El advenimiento del yo y la realidad del tu en comunión con el yo hacen coincidir el para nosotros con el en-sí" (60). Por consiguiente, toda existencia es una comunión personal; toda existencia en-sí es existencia en-mí-en-ti y para-nosotros. Esto significa que toda existencia está inmersa en un nosotros de comunión y reciprocidad de la que recibe su ser y sentido personal. La comunión en el ser explica esta conclusión. Como quedó explicado en otro lugar, la metafísica personalista se basa en la idea y en la convicción de que todo ser es una relación y lleva en sí ya un planteamiento personalista de su existencia que es existencia en mí, en nosotros.

Con esta dialéctica se comprende que el nosotros sea la mejor expresión de la continuidad de las conciencias, pues, como quedó dicho, la dialéctica no consiste en el enfrentamiento del yo y del tu sino en el desarrollo de la identidad del nosotros, o lo que es igual, la comunión interpersonal. "Si este principio es justo (se refiere al principio de reciprocidad, o sea, poseerse para darse y darse para poseerse) se sigue inmediatamente una cierta continuidad de las personas. Hay en el 'tu' una fuente y no un límite del 'yo'. De otra parte, se podría estar de acuerdo en decir que la persona no está nunca hecha del todo: ella tiene delante de sí un programa al que ella intenta llegar haciendo llegar a otros yo. Esta labor, sin embargo, tiene como contrapartida una 'personificación' que es progresiva y laboriosa" (61). Este es, como decimos, el planteamiento ontológico, personalista y dialéctico de nuestro autor.

EL YO Y EL TU COMO CAUSALIDAD INTERPERSONAL

No se puede decir que las relaciones entre el yo y el tu se desarrollen en un sentido lineal, experimental. Por el contrario, ellas tienen un -- sentido de unidad y de diversidad al mismo tiempo: desde su misma identidad son causa de la identidad del otro. El yo y el tu se causan recíprocamente desde el nosotros de la comunión. En matemáticas la suma no es -- la sucesión material de unidades sino el resultado de la unidad que se -- trasciende a sí misma. En el uno están contenidos todos los resultados= posteriores, efecto de la suma de unidades concretas. "Se nos ofrece un ejemplo por la equivalencia que tiene un sentido matemático y un sentido personalista; la equivalencia del tu y del yo en el nosotros reposa so -- bre el amor igual que la equivalencia de las magnitudes matemáticas repo sa sobre la indiferencia" (62). Sería interesante poder dedicar más espacio o desarrollar esta equivalencia entre la unidad (la persona) y la -- pluralidad (las personas) el yo, el tu, el nosotros. Ellas son derivaciones de la unidad personal. En el personalismo, la categorío o la reali -- dad que ejerce las funciones de la unidad matemática es la persona en sí misma, comunión, relación, el yo-ideal que hemos estudiado más arriba. Por eso se puede comprender que entre dos cifras matemáticas hay más -- identidad mediante la unidad (el uno) que diversidad mediante la multiplicación y la variación en el resultado. Aplicado a nuestro caso, un núme -- ro solo adquiere su capacidad de relacionarse, multiplicarse, etc, o combinarse con otros números en la medida que él es unidad, es decir, derivado de ella. La comunión con el uno es la forma de acceder a lo múlti -- ple, es decir, a lo universal y entrar así en relación con las demás "cifras" en los que esté presente la unidad. Consiguientemente, la identidad

personal o relación causal, la continuidad entre el yo y el tu o el nacimiento del tu en el yo no hay que entenderlo en un sentido de exclusión= de objetividad dialéctica (el tu como límite negativo del yo) en cuanto= que el tu suprima al yo como quiere la filosofía de Sartre, sino que la= introcepción-identidad-comunión-continuidad yo-tu descansa sobre la coⁱⁿcidencia y presencia de ambos en una unidad igualmente transcendente a - ambos.

No es la lógica de identidad entre dos magnitudes conceptuales, ni la -- equivalencia sujeto y predicado la que intentamos aclarar y comprender -- aquí sino la identidad y continuidad entre dos sujetos, entre dos variaciones de una misma conciencia personal: el amor como reducción ontológica del universo personalista. Dicha unidad y transcendencia, comunión = identidad tiene lugar al máximo en el absoluto personal de quien y en -- quien todas las personas reciben su comunión, su continuidad, como quedó indicado en el texto transcrito más arriba.

Por tanto, ser yo, ser persona en la unidad de conciencia es la única -- forma de acceso a la universalidad, al nosotros. Cuando tratemos el problema de Dios y del absoluto tendremos ocasión de ver esta capacidad metafísica de la persona para crear todas las relaciones del universo y -- pluriverso personal. La comparación con la función universalizadora e individualizante a la vez que tiene la unidad personal y la unidad numérica (salvando evidentemente la diferencia de órdenes entre uno y otro) -- nos lleva a la única conclusión esclarecedora de las relaciones entre -- el yo y el tu en este momento de intercausalidad: "En las perspectivas -- personales todo es comunicable sin dejar de ser particular. Es precisamente la causalidad eficaz de una conciencia en otra lo que sitúa al ---

otro en una función irreducible. El tu y el yo son, a la vez, causa y -- efecto uno del otro. Ellos son, en un mismo acto, heterogeneos por su si tuación e idénticos por su comunicación" (63). No es posible pues, enfren- tar al yo y al tu ni aislarles en un momento abstracto sino que hay que= atribuirles la causalidad concreta en el terreno de lo personal. Ellos - atraen hacia sí toda la metafísica del personalismo y provocan, a su vez, una serie de procesos esenciales al desarrollo de dicha ontología de la= persona. Estos procesos nos obligan a alargar nuestro estudio sobre el - estatuto metafísico de la persona a otros temas desde los cuales se ob- tendrá de nuevo una comprensión más profunda de la misma. Lo que aquí -- queda definitivamente clarificado es que el tu no es la ontología negati- va del yo no es su límite sino su causa y a ambos se les asume en una -- perspectiva común y universal que llamamos el nosotros. No es viable, -- por consiguiente, una metafísica ni una antropología del enfrentamiento= y del conflicto personal. Por el contrario la estructura mediadora del - nosotros nos capacita para una comprensión del orden personal como algo= trascendente, individual y universal a la vez, intensidad y totalidad, concentración y extensión ontológica de la noción y de la realidad de la persona.

La comunicación profunda entre el ser del yo y del tu que tiene su dialéctica antropológica en el amor, encuentra su expresión personal en el= nosotros, recepción y ampliación a la vez del yo-ideal como presencia de= las personas y núcleo esencial de su universalización. El nosotros es la revelación más profunda de las relaciones y de la capacidad para la comu- nicación de las personas. El nosotros viene a coincidir con el en-si de= las personas. Todas existen en si, o sea, en la comunión. En el fondo, - la persona además de ser una o única es por eso mismo indivisible, y por

tanto no existe la persona hasta que no se comunica, hasta que no sien -
tan personas todos los centros de conciencia idénticos al mfo. Nuestra -
generación deberá insistir y profundizar en esta antropología del hombre
indivisible para poner de relieve la responsabilidad y solidaridad exis-
tente entre todos los individuos que constituyen el orden personal y - -
reaccionar contra lo que signifique lesión de la dignidad de la única -
persona que existe, como decimos, presente en todas las personas.

Por consiguiente, una existencia en-sí no es tampoco una existencia para
sí sino para el nosotros, es decir, para los demás, para el tu, para - -
Dios. Y ello no hay que entenderlo en un sentido sentimental, de fervor,
sino en un sentido ontológico y personal completo. La existencia es una=
comunidad, es un nosotros. Por eso mismo pensamos que la discusión histó-
rica sobre la individualidad de la persona y su procedencia o la razón -
individual no tiene por qué desembocar en una negación de la comunicabi-
lidad. Tampoco es posible alargar la discusión diciendo que el yo se opo-
ne al tu y que toda persona es enemiga de su contrario. Dicha postura --
aparece sin fundamento pues, como ya sugerimos hablando de la individua-
lidad, podemos aceptar que el principio de mi individualidad esté "en mí"
pero no procede de mí, no soy yo su razón, puede que esté trascendiendo
me. De hecho mi persona encuentra su razón de ser en el querer de una --
otra persona que me crea. Lo mismo sucede con el yo y el tu: el yo encuen-
tra en el tu su razón personal, o mejor, ambos (el yo y el tu) encuentran
su razón de ser en el nosotros, es decir, en la comunidad recíproca por -
el amor.

Los problemas de la comunión del yo y del tu, de su identidad y diferenciación, por tanto, de su individuación, no se pueden resolver enfrentándolos sino por la vía de la transcendencia que es el nosotros. El nosotros es lo más interior y lo más transcendente a la vez en cada persona como sucedía con el yo ideal. En el ámbito de la metafísica personal no hay oposición entre una transcendencia y una interioridad; entre personalidad y comunicación; entre singularidad y universalidad; entre ser-en-mí y ser-para-los demás. "La interioridad de cada conciencia recibe consiguientemente lo que ella obtenga de la exterioridad de las percepciones naturales. El yo no vive más en sí mismo o en el tu, lo que implica una distancia o solucionar, sino en el nosotros. El elemento característico en este proceso es la modificación efectiva del querer como consecuencia de una presencia en mí del otro. ¿Es el tu, él mismo, objeto del yo o es, por el contrario, su misma objetividad? Estas dos preguntas son verdaderas e insuficientes a la vez, puesto que la relación en que se encuentran los dos no es, en definitiva, el yo o el tu sino el nosotros. El verdadero sujeto y el verdadero objeto del yo están en el tu, pero más fundamentalmente todavía están en el nosotros, hacia el que tienden el uno y el otro" (64).

He aquí, pues, la postura definitiva a adoptar en este problema dialéctico. No habrá que partir de lo diferenciable, del plural o de las variaciones personales para analizar o enfrentar a unas con relación a otras, si no que la cuestión personalista consiste en partir de la unidad personal transcendental y de ella comprender las variaciones como individualidades en lo que tienen de común y precedente ontológicamente. Si de ello se deduce un nuevo planteamiento del problema de la individualidad, eso-

no tiene que preocuparnos si va en beneficio de una filosofía de la reciprocidad y de la comunicación. Ahí creemos que desemboca el personalismo: en una filosofía de la persona-comunión y no tanto de la persona-individuo, como había hecho hasta ahora la filosofía de occidente, preocupada sólo de la persona-misterio de sí.

FILOSOFIA DE LA CONVIVENCIA Y COMUNION PERSONAL

En el personalismo no tiene interés un estudio de la persona por sí misma, como puro deseo o curiosidad, como impulso del pensamiento o pasión del saber. Todo estatuto metafísico de la persona tiende a organizar la convivencia y la comunicación recíproca de las personas. Con ello se contribuye no a satisfacer una exigencia del espíritu filosófico sino a comprender, desarrollar y modificar si es preciso el contenido diario de una vida antropológica, de un comportamiento comunitario y de unas decisiones éticas que arrancan de la idea de persona. La filosofía que estamos desarrollando va dirigida a los gestos personales concretos, pues estamos convencidos de que la persona humana es el origen y significación de todo quehacer en el mundo. Y uno de los gestos y hábitos antropológicos más necesarios y urgentes es la convivencia partiendo de una clara defensa de la individualidad que sin llevarla a exaltaciones míticas o monifiestos revolucionarios encuentra en la persona una condición para la comunión interpersonal. La comunicación es la mejor expresión sociológica e institucional de la comunión como espacio ontológico de la persona.

Con todo esto no queda agotada la fenomenología del nosotros que estudia-
remos más adelante de una manera más monográfica. Pero aquí hemos visto
al nosotros emergiendo dialécticamente entre el yo y el tu, formando su
relación transcendental. Creemos que nuestro método es fácil de compren-
der en sus puntos y motivos de sucesión. Hemos afrontado, en primer lu-
gar, una justificación de la razón personal frente a la razón dialéctica
o estructuralista de la civilización actual. Porque la filosofía es una
lucha por una clase de razón a la vez que es una razón para la lucha de
clases y una clase de lucha por la razón. Nosotros no buscamos otra razón
ni otra lucha que la persona. Pero, paradójicamente, la razón personal -
no nos conduce a una lucha sino a una comunión y a un diálogo dentro de
la razón, dentro de la metafísica de la persona. Partiendo de la concien-
cia de sí como núcleo inicial implica en sí los gérmenes de un proyecto
personalista y universalizador cuyas dimensiones coinciden con el univer-
so de los espíritus. En segundo lugar, una vez fijadas las condiciones -
de dicha metafísica personalista de la conciencia pasamos a analizar en
su desarrollo más particularizado, en sus elementos, si podemos hablar -
así. En el ámbito de las personas hay que hablar de continuidad de las -
conciencias personales en un triple modelo de reciprocidad dialéctica: -
el yo, el tu, el nosotros. Hemos desarrollado también las posibilidades
de un discurso sobre el yo con sus formas, sus variaciones, su causalidad
y transcendencia en la comunión. Analizamos igualmente las posibilida-
des de aprovechamiento de la teoría del yo ideal como asiento de la --
transcendencia del tu que nos abre las puertas a la confesión del tu di-
vino presente en la persona. En ese proceso de continuidad vemos al tu
nacer en el yo, pero a su vez el yo causado por el tu, de tal forma que
la verdadera continuidad de las conciencias y su generación personal, su

plenitud y causalidad se realiza en la reciprocidad amante. A su vez esa reciprocidad tiene una fundamentación metafísica en el nosotros.

Por ello, repetimos, no se dan ni enfrentamientos, ni prioridades en la teoría personalista del yo-tu sino fenomenología y transcendencia en la metafísica del nosotros y de la comunión. Y en este punto nos encontramos: en el estudio del nosotros como encuentro del yo-tu y punto de partida para la comunicación que se hará a base de distancia, identidad, pero también de penetración y compenetración.

El nosotros no será, como apuntábamos más arriba, la suma final de las aportaciones personales positivas, como una recepción oceánica, global, de las mismas, sino que llevará consigo y en sí una renovación permanente de la conciencia personal. Por eso, la comprensión de la conciencia personal abarca las tres fases de la misma: el yo y el tu (la distancia, la identidad y la diferencia) el nosotros (la comunión, la reciprocidad, la transcendencia).

Antes de pasar a un estudio del nosotros como asentamiento de la conciencia comunicada, veamos cómo tiene lugar la reciprocidad en la percepción, cómo percibe el yo al tu estando ya el nosotros presente en dicha percepción. Ello tendrá lugar en el doble plano de nuestro método: el fenomenológico y el metafísico, la experiencia psicológica y la persona, el amor y la comunión, la reciprocidad y el nosotros. Con otras palabras, el yo cuando percibe al tu le ama; y no sólo le percibe y ama sino que percibiéndole y amándole le crea. El personalismo no es sólo descripción de la experiencia interpersonal de los seres sino su fundación como dato -- primero de la conciencia. A esto hemos aludido en la parte de nuestro es

tudio dedicada al método fenomenológico como interpretación de la filosofía personalista: todo análisis de la conciencia fenomenológico supone una metafísica. Ser conocer y amar coinciden en la persona. La ontología la epistemología y la persona son tres partes de un mismo proyecto de realidad. No se existe hasta que no se es conocido y amado personalmente. No se conoce si no se ama. Amar es dar el ser y entrar en comunicación con lo conocido y amado. En base a estos principios se alargan las posibilidades del personalismo principalmente en el tema del amor. Amar no es sólo una experiencia sino una forma de ser yo persona y de hacer que los demás lo sean conmigo y por mí.

Volviendo al discurso inicial sobre el yo y el tu reconocemos que en todo hay una referencia e intencionalidad metafísica hacia el tú pero ella no es siempre explícita, y por consiguiente, no puede formar el nosotros comunicativo. La relación ontológica yo-tu no es todavía conciencia colegial y comunidad total o reciprocidad plena. El lazo de unión entre el yo y el tu viene dado, ciertamente con ellos mismos. Por consiguiente, el tu no existe sólo después del yo sino en el yo y con el yo siendo eterno a él. Este es el concepto de eternidad de las personas, de las conciencias, de la que hablaremos en otro lugar. Mientras exista un yo tiene que existir un tu: la unidad se identifica con la eternidad y sobre todo con la comunión y la reciprocidad. El tu no es algo "exterior" al yo aunque sea distinto. La relación yo-tu es immanente, interior al mismo yo. En cuanto la relación o comunión yo-tu supera y trasciende el ser mismo del yo, ahí tenemos yo la existencia del nosotros. El nosotros actúa como sujeto de ambos. El es la relación o tendencia o comunión interior del yo-tu. El estado colegial del yo y del tu: eso es el nosotros.

indiviso y eterno también como el yo y el tu.

Se recordará que en toda conciencia individualizada o individual hemos - distinguido dos situaciones, dos zonas ontológico-personales: la conciencia yo positivo y la conciencia ideal. Pues bien, esto puede ser trasladado a categorías de comunicación diciendo que la conciencia experimental es el yo en cuanto se percibe a sí mismo en sí mismo, cerrado, autosuficiente, es la conciencia de la individualidad, la "selbstbewust". Por el contrario, la conciencia, en cuanto entra en comunión con el tu y con los otros, esa es la dimensión ideal, abierta, "fureinandersein". En virtud de esa conciencia de comunión se constituye en persona ("la comunión es un estado metafísico": Recipr. des cons. I, II, 2 (56) pág. 79) y forma el nosotros. Ahora bien, la conciencia empírica (y esto es un capítulo importante de nuestro personalismo) solo es tal, solo se aísla y se diferencia frente a la exterioridad de la naturaleza y de la objetividad de las cualidades. Por consiguiente, frente a los otros, frente al tu en cuanto persona interior al yo, frente al nosotros de la comunión y de la reciprocidad, no existe experiencia como tal sino idealidad, intencionalidad, reciprocidad y transcendencia como estructura de la "experiencia" interpersonal. La experiencia no permite designar o dar cuenta más que de la relación del hombre-persona con las cualidades de la naturaleza, pues la experiencia dice relación al límite, mientras que la persona no tiene límite y por tanto su "experiencia" -comunión tampoco. La comunión es el hombre de la experiencia interior a las personas. La percepción de mí mismo y de los demás en mí, cualquiera que sea el tu percibido y amado, eso no es experiencia sino introcepción fenomenológica y presencia de un sujeto en otro. Ello indica, como se ve, una metafísica más radical que

la sola esquematización de la realidad en cualidades, en sujeto y objeto. En el primer modelo epistemológico rige el esquema de la lógica de las cosas, de la alteridad como distancia y contradicción. En el segundo modelo, el orden personal, rige la metafísica del nosotros donde el yo y el-tu son inseparables, aunque distintos. El nosotros es la intencionalidad intersubjetiva y la transcendencia de la reciprocidad de conciencias. En el el yo y el tu no se relacionan de forma sujeto-objeto sino en una forma transcendente de relación sujeto-sujeto como presencia en el absoluto personal. El "nous" es la causalidad interpersonal.

También es verdad, por otra parte, que entre la naturaleza y el hombre o la persona hay una "familiaridad": el hombre se siente en comunión con las cosas, con la vida, con el mundo. Así lo reconoce el mismo S. Agustín; por eso la muerte del hombre es una ruptura dolorosa, porque es la separación violenta de aquellos que se ama (65). Ahora comprendemos que el ser es una relación transcendente o un sistema de relaciones. La relación es la existencia misma. Por consiguiente toda muerte es separación de esa relación y privación de un centro de conciencia. Toda muerte tiene ese carácter de ruptura interpersonal, de desplazamiento y desequilibrio dentro del universo personal y sus mutuas relaciones.

Sin embargo, como hemos apuntado, el estudio de la fenomenología recíproca del yo y tu no tiene solamente un valor en sí (para conocer mejor la identidad del yo y la identidad del tu por separado) sino que tiene un interés en cuanto ella prepara el advenimiento del nosotros. Muchos de los conflictos creados por la dialéctica yo-tu van a ser superados en la metafísica del nosotros. Desde la fenomenología personal del nosotros como noción no solamente interpersonal sino transpersonal, vamos a compren

der mejor la identidad misma del yo y del tu, además de sus mutuas relaciones. Lo mismo sucederá cuando estudiemos la filosofía de la reciprocidad y de la comunión en la parte siguiente. Todas estas nociones están profundamente relacionadas: comunión, reciprocidad, nosotros.

Por esta razón queríamos ahora terminar este estudio del yo y del tu en cuanto nos avoca al nosotros. Con ello se entiende mejor el estatuto metafísico de la persona que queremos colocar como fundamento de una antropología dialéctica, es decir, del diálogo interpersonal. Esta idea quiere ser preparatoria de la fenomenología del nosotros que ahora vendrá. - Con ello se abre, igualmente una segunda parte de nuestra antropología personalista: la filosofía de la dimensión comunitaria de la persona; el manifiesto comunitario de la existencia personal que tantos servicios puede prestar a la sociología positiva de hoy.

No se puede, pues, separar la metafísica del yo y del tu de la metafísica del nosotros. El nosotros es la plenitud de la ontología personalista. Al yo y al tu habíamos llegado partiendo del sí mismo de la conciencia, partiendo de uno hacia el otro, de lo singular a lo universal, de lo particular a lo colegial como estado fundamental de la conciencia personal. Pero ahora queremos llegar al yo y al tu desde el nosotros. El no nosotros no es sólo el punto de finalización del yo y del tu sino su transcendencia absoluta y por tanto su punto de partida. El nosotros actúa como interioridad, identidad, introcepción y transcendencia a la vez de cada conciencia personal. Por tanto, cuanto más concentrado estoy en mí, cuanto más conciencia personal de mí tengo, más abierto estoy a la presencia e influencia de los demás a través del nosotros. Pero, inversamente, cuanto más vivo, abierto e interesado por el tu y por el nosotros, -

más claramente, no suprime los límites del yo, no absorbe su diñtidad --
sina que los profundiza y los intensifica. Desde ahora, pues, el proble-
ma ya no va a consistir en cómo se relacionan el yo y el tu sino cómo se
relaciona el nosotros con el yo y el tu: es el tercer tiempo transcenden-
te de nuestra metafísica: "El nosotros es causado como un resultado y,
por tanto, él es recibido como un dato. El es ambas cosas: se le causa y
se le percibe en tanto que está ya presente con su poder. El se encuentra
en la soledad como un fundamento del esperar y como efecto de una comple-
mentariedad que espera eternamente a realizarse. El yo, para realizarse,
acude oscuramente a un tu todavía no conocido: esta orientación indeter-
minada no es, evidentemente, una percepción colegial, pues la palabra no
es adecuada para designar un impulso preparatorio e impreciso que ama --
sin saber a quién. Pero cuando la reciprocidad comienza a ser explícita=
ella desplaza los dos campos de acción y de conocimiento aislados. La in-
terioridad de cada conciencia recibe lo que ella obtiene de la exteriori-
dad de las percepciones naturales. El yo no vive más en sí mismo, ni mu-
cho menos en el tu, lo que implicaría una distancia a superar, sino que=
vive en el nosotros. En este proceso el elemento característico es la mo-
dificación efectiva del querer como efecto de la presencia del otro. Es
el tu objeto del yo o es más bien su propia subjetividad? Estas dos con-
cepciones son, a la vez, verdaderas e insuficientes, pues la relación en
que ambas se encuentran no es, en definitiva, el yo o el tu, pero más --
fundamentalmente todavía están en el nosotros al que tienden el uno y el
otro. En esta comunidad el yo se presenta como pasivo y como activo; --
igualmente el tu vendrá desdoblado en este sentido y como tal aparecerá=
ante el yo. Ellos serán, al mismo tiempo, cognoscente y conocido, agente
y producido. Pero la conciencia de estas funciones se producirá en el in-

terior de una capacidad de juzgar que no es la de espíritus aislados sino la capacidad del nosotros formado por la unión de dichos espíritus. Esta es una especie de división prismática que el análisis percibirá enseguida en estado colegial. Existe, además, una segunda. Sabiéndose ex - puestos a las reincidencias del individualismo, las conciencias personales se presentarían en el nosotros como empíricas o como ideales según - que ellas se consideren en el estado separado o en el estado de comunión" (66). Un texto que nos ha llevado a tocar todos los puntos de esta ontología del nosotros en cuanto "subjetivación" de las relaciones personales entre el yo y el tu.

Así pues, el nosotros no hay que entenderlo como el resultado material, como los aluviones depositados por el río del yo en su desembocadura, ni como la suma del yo y del tu en sentido experimental-lineal, sino como - una subjetivación transcendental y personal, recíproca, del yo y del tu - a través de una capacidad intencional para juzgar y estar presente uno - en el otro como sujeto de otro sujeto. El nosotros, como tendremos oc - sión de ver, no es una magnitud abstracta o "ideal" que nos sirva de comodín en la baraja, para el reajuste de concepciones y planos personalis tas. El es el encuentro ontológico, la presencia por comunión entre dos= sujetos, (pero presencia del tu en el yo y no su representación) que nos sirve de mediación para comprender las relaciones de intencionalidad yo= tu, pero también para la modificación dialéctica y real de ambas subjeti vidades entre sí. El nosotros es la comunión recíproca entre ambos cen - tros personales de conciencia en virtud de lo cual no puede decirse que= el yo modifique al tu en una dirección de atracción única sino que al -- mismo tiempo es receptor de una modificación que realiza el tu sobre el=

yo, porque ambos están siendo modificados transcendentemente por el nosotros.

Con todo esto no existe una metafísica del egoísmo ni en una u otra di-rección sino que, al ser el nosotros la estructura ontológica de la reci-proci dad amate, el personalismo y la persona entendidas de esta manera, ofrecen la base y la alternativa exacta para un entendimiento correcto - de lo personal y de lo comunitario. Si por la vía empírica el yo está -- distanciado del tu, por la vía personal del nosotros se abre una corrien-te de comunicación, de experiencia unitaria, reciprocidad y comunión aman-te en virtud de la que se puede considerar, valorar y comprender un cam-bio real en el ser del yo debido a la presencia también real del tu en - mi a no solo a continuación de mi. Dígase lo mismo del tu con relación - al yo. Por ello, el nosotros es la subjetivación recíproca del yo y del-tu. El nosotros está influyendo en el juicio del yo y del tu como o cuán-do se perciben recíprocamente pues actúa como capacidad de apropiación - de la perspectiva del otro. La alteridad ha dejado de ser tal para con-vertirse en comunión.

N O T A S

- (1).- Intersubj. et ontol. II,9,19 pág. 114.
- (2).- Véase Intersubj. et ontol. intr.pág.3:"Les consciences intellectuelles sont vraiment des consciences personnelles.Le miracle de l'esprit recommence en chaque étant qui pense et qui veut";también Réciproc. des consc. I, 2,II (55) pág. 75.
- (3).- Véase Réciproc. des consc. I,1,II (28) pág. 38;Ibid.I, 2,I (43) pág. 58:"La personnalité n'est pas déterminée avec précision quand on se contente de dire qu'elle reside dans la conscience de soi;elle en exige une forme speciale:celle qui consiste à avoir conscience de soi au moins virtuellement en autrui et avoir conscience d'autrui en soi".
- (4).- Véase MARBACH,E: Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls,N.Nijhoff,La Haya 1974,pág. 335:"Auch das Tier hat so etwas wie eine Ichstruktur.Der Mensch aber hat sie in einem einzigartigen Sinn gegenüber allen untereinander verwandten tierischen Ichbesonderungen;sein Ich -das Ich im gewöhnlichen Sinn- ist personales Ich, und mit Beziehung darauf ist der Mensch für sich und alle Mitmenschen Person"; GURWITSCH,A: Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich.Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie,en "Psychologische Forschung" 12 (1929) 279-281;BRAND,G: Welt,Ich und Zeit, nach unveröffent. Manuskripten E.Husserls,La Haya 1955.
- (5).- Réciproc.des consc. I,2,I (39) pág. 54.
- (6).- Réciproc. des consc. III (172) pp. 209-210;véase Vers une philos. de l'amour III,1,III,pág. 169:"Toute masque intérieur est situé entre deux extrêmes qui sont l'intimité pure et l'étrangeté absolu.C'est un demi-moi que je n'ai pas encore absorbé ou qui j'ai cessé de contenir. Par suite,il est toujours à une certaine distance morale de mon je plus profond".
- (7).- Véase HEGEL,G.W: System der Philosophie III:Die philosophie des Geistes,381:"Diese Identität ist absolute Negativität,weil in der Natur der Begriff seine vollkommene husserliche Objectivität hat,diese seine Entäusserung aber aufgehoben,und in dieser identisch mit sich geworden ist.Er ist diese Identität somit zugleich nur,als Zurückkommen aus der Natur";Sämtliche Werke X,Stuttgart 1958,pp.19-20;véase VALLS PLANA,R: Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel,Ed-

Estela, Barcelona 1971; OTTMANN, H: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel I: Hegel in Spiegel der Interpretationen, De Gruyter Verlag, Berlin-New York 1977.

- (8).- Intersubject. et ontol. IV, 21a, 8 pp. 292-293.
- (9).- Personne hum. et nature, III, 17, pág. 37.
- (10).- Personne hum. et nat. I, 1, pág. 1.
- (11).- Intersubj. et ontol. I, 3, pág. 40; dice Levinas: "La existencia subjetiva recibe de la separación sus lineamientos. Identificación interior de un ser cuya identidad agota la esencia, identificación del mismo, la individuación no viene a afectar los términos de una relación cualquiera, llamada separación. La separación es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí. El hecho de partir de sí equivale a la separación. Pero el hecho de partir de sí y de la separación misma no pueden producirse en el ser más que abriendo la dimensión de la interioridad": LEVINAS, E: Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, pp. 303-304.
- (12).- Intersubj. et ontol. I, 3, pág. 42.
- (13).- Consc. et Logos, I, pág. 63; véase también Réciproc. des consc. II, 1, III (120) pág. 153; es lo que se denominó "el triunfo sobre la exterioridad": Réciproc. des consc. I, 2, II (45) pág. 61; en otra parte se llama "interioridad autónoma": Réciproc. des consc. I, 3, I (74) pág. 101.
- (14).- Réciproc. des consc. I, 3, I (74) pp. 101-102.
- (15).- Véase Peron. hum. et nat. V, 51, pág. 97: "Pourtant, un troisième sens, plus important encore, est immanent, dans la plus part des cas, à l'emploi du verbe avoir, et c'est celui de l'objectivité. Non que l'avoir ait pour destinée finale d'acoir l'objectivité et de nous absorber en elle, mais parce que l'objectivité est la condition primitive et le point de départ de l'avoir naturel"; Ibid. V, 60, pp. 111-12.
- (16).- Person. hum. et nat. I, 2, pág. 4; véase LACROIX, J: Vocation personnelle et tradition nationale, Paris 1942, pp. 172 ss. Recordemos que esta esencia de la persona en la donación y en la entrega no suprime la individualidad como consistencia ontológica e independiente del yo frente al tu; véase

ase Réciproc. des consc. I,2,I (34) pág. 49; Explor. per
son. II,6,pág. 258; Réciproc. des consc. I,1,II (29) pp.
39-40.

- (17).- Véanse los lugares Réciproc. des consc. I,1,I (14) pág.
23: "Pour qui veut connaître le statut métaphysique de
la personnalité, la voie la plus facile est celle de la
réciprocité humaine, et c'est pourquoi nous l'avons choi
sie. A plus forte raison, quand le moi découvre que son es
sence n'est pas séparable mais qu'elle est en Dieu et par
Dieu, s'éveillera-t-il au caractère unifiant et transhis
torique de la personne"; Ibid. III,4,II (260) pág. 305;
Intersubj. et ontol. IV,23, pp. 331-332; Réciproc. des
consc. I,2,II (54) pp. 74-75: "De ce point de vue, l'iden
tité d'un homme n'existe pas radicalement en lui, mais
dans la divinité qui lui donne la espontanéité même; il
n'y a plus de différence absolue entre le moi idéal ou
surmoi et le toi divine; ils sont l'aspect irremplaçable
et total que Dieu a voulu spécialement nous donner de Lui-
même et que nous crée".
- (18).- Véase Person. hum. et nat. IV,42-44, pp. 85-90; Vers une
philos. II,II,1, pág. 122: "Et en revanche, par l'infie va
riété dont nous pouvons la remplir a chaque instant, il
nous met en mesure d'universaliser notre singularité, si
bien que nous trouvons en lui le moyen d'élever en nous
la nature, d'établir la continuité humaine du toi et du
moi, et accéder a Dieu même, sans que l'unification abso
lue aneantisse la pluralité des consciences et des mo
ments de la conscience".
- (19).- Véase Person. hum. et nat. V,60, pág. 111: "La conscience
collegiale suppose que le moi aide le toi a devenir lui-
même et reciproquement".
- (20).- Personne hum. et nat. I,2, pp. 5-6; véase Ibid. I,2, pp. 6-7:
"Le moi idéal rend compte d'un certain nombre de traits
propres a la personnalité humaine et a la médiation de
l'objectivité dans son développement; il concilie l'exis
tence collegiale avec l'unilateralité partielles des ini
tiatives".
- (21).- Personne hum. et nat. IV,46, pág. 89; véase Réciproc. des
consc. III,1,I (175) pág. 213: "L'idéal est la forme su
périeure du réel, ou la présence des réalité a l'absolut
supreme, mais dans la perspective d'un moi".
- (22).- Personne hum. et nat. IV,48, pp. 91-92; Ibid. IV,49, pág.
92: "L'identité est une permanence qui se transforme; elle
ne peut être permanente que par sa transformation, comme
elle ne peut se transformer que par sa permanence".

- (23).- Confess. I,2,2; véase Tract. in Jon. 48,10: "Estás en Dios porque Dios te contiene"; Confess. IV,12,18; VII,15,21; Soli. I,1,4 ; véase ZUBIRI, J: Naturaleza.Historia.Dios. En torno al problema de Dios, Madrid 1951, pp. 339 ss.
FLOREZ, R: Presencia de la Verdad, Ed. Augustinus, Madrid 1971, pp. 251-267.
- (24).- Reciproc. des consc. I,2,II (54) pp. 74-75; véase Vers une philos. II,1,II, pág. 120: "A plus forte raison le don de Dieu ou le don d'autrui ou le don des corps ne sauraient-ils offusques la personne crée, dont la grandeur subtile comporte l'humilité même?"; Reciproc. des consc. I,3,I (69) pág. 94; Ibid. II,4 (164) pág. 199: "Le principe de mon individuation reste a ce moment-la en autrui. Même dans la haine, on existe non pas en soi, mais en un toi"; Ibid. I,2,II (53) pp. 72-73.
- (25).- Vers une philos. II,1, pág. 119; véase Ibid. II,1,I, pág. 123: "Le flux des evenements cosmiques, l'offrande renouvelée des qualités sensibles ne peuvent reemplacer l'acte de la subjectivité et cet acte se traduit précisément dans l'idealité du moi, c'est-a-dire dans l'ecart par lequel chacune de mes actions prepare le champ d'une autre action".
- (26).- Un buen tratamiento del tema "Weltbegriff" en LANDGREBE, L: Philosophie der Gegenwart, Ullstein Bücher, Frankfurt am M. 1957, pp. 20-89; DILTHEY, G: Hombre y mundo en los siglos XV y XVI, México 1945; HERMANS, F: Historia doctrinal del humanismo cristiano, Valencia 1962, 2 vv.
- (27).- Vers une philos. II,II,1, pág. 124.
- (28).- Ibid. II,II,1, pág. 124; véase Ibid. II,II,1, pág. 132: "Je suis toujours prevenu dans la caracteristique essentielle de mon être personnel. Une conscience humain, disions-nous precedement, est semblable a un theme musical; dans les variations qu'ebauche a chaque instant le moi ideal se trouve ce theme donnée, cette initiative causée".
- (29).- Vers une philos. II,II,1, pp. 125-126.
- (30).- Véase DASSMANN, E: Esperanza cristiana en un mundo decadente, El ejemplo de S. Agustín, un hombre entre dos épocas, en "Revista Agustiniiana de Espiritualidad" XI (1979) pp.
- (31).- Reciproc. des consc. III,1,I (175) pág. 213. La teoría

del yo-ideal va a jugar un papel muy importante en la de finición del orden ético y en la teoría de los valores.

- (32).- Vers une philos. II,2,II,pág. 128;véase Reciproc. des consc. II,1,II (52) pág. 72.La indiferencia del yo frente al tu o viceversa es una destrucción del orden personal descendente.La simple existencia interpersonal exige ya una atención al otro,aunque no sea todavía amor.El rechazo,la agresividad o la violencia son la destrucción brutal del tu en aras de una voluntad de poder;véase Reciproc. des consc. II,4 (159) pp. 193-194;Ibid.I,1,(13) pág. 21.La obra a la que se refiere el autor es STERN,W: Allgemeine Psychologie, 2 vv. Haag 1935.
- (33).- Este es otro de los puntos en que difieren el personalismo como teoría cristiana sobre la persona y el marxismo. Muchos cristianos ven en la solidaridad predicada por los marxistas una preteología de la fraternidad y de la comunión en el cristianismo.Sin embargo,apurando la noción de singularidad e individuo en el socialismo,se descubre en ella otra forma más de dialéctica y de conflicto.La relación yo-tu no puede estar nunca presidida por el enfrentamiento o la lucha de clases,el odio o la violencia de los espíritus.La solidaridad o es de todos e indivisible o no es solidaridad;no se puede ser solidario contra otra clase de hombres;véase Vers une philos. I,II,2,pp.70-7
- (34).- Vers une philos. II,2,II,pág. 129.
- (35).- Reciproc. des consc. I,2,II (36) pág. 51.
- (36).- Las afirmaciones de Nietzsche están en el otro extremo de la concepción de la persona:"En realidad se procede 'inegoísticamente' porque esta es la condición bajo la cual unicamente se puede seguir viviendo,es decir,que se piensa habitualmente en la existencia de los demás antes que en la propia... porque de lo contrario,ni el príncipe como príncipe ni la madre quieren la conservación de su sentimiento aunque cuando éste exija de ellos constantemente la atención,así como numerosos sacrificios en pro de los que ellos dependen,o en otros casos en pro de los poderosos,cuando nuestra existencia sólo así puede ser afirmada": NIETZSCHE,F: Tratados filosóficos V; Moral, en "Obras Completas" II,trad. de E.Ovejero Maury,Ed. Aguilar,Buenos Aires 1966,pág. 321;y en otro lugar:"Amor es el sentimiento de la propiedad o de aquello que queremos convertir en propiedad nuestra": Ibid. pág. 320;véase GOEDERT,G: Nietzsche critique des valeurs chrétiennes, Ed. Beauchesne,Paris 1977; ORTIZ OSES,A: Nietzsche y el cristianismo, en "Arbor" (1979) pp.

- (37).- Reciproc. des consc. I,3,I (69) pág. 94.
- (38).- Véase Vers une philos. II,2,I,pág. 126:"Mais quelque soit son usage,il ne faut pas s'imaginer que son vide initial, en nous delibrant de la servitude finale,nous rende jamais capables d'isolement ontologique.Si le moi veut s'etablir philosophiquement dans la solitude,ce ne peut être qu'a la faveur d'une reflexion qui trouve d'abord devant sa propre subjectivité d'autres centres de subjectivité et qui cherche ensuite a les absorber ou a les eliminer".
- (39).- Reciproc. des consc. III,4,II (260) pág. 305;véase Ibid. I,1 (23) pág. 32:"A plus forte raison,quand le moi decouvre que son essence n'est pas separable mais qu'elle est en Dieu et par Dieu,s'eveillera-t-il au caractere unifiant et transhistorique de la personne".
- (40).- Reciproc. des consc. I,2,II (53) pp. 72-73.
- (41).- Vers une philos. II,2,II,pág. 131;véase DUMERY,H: Philosophie de la religion, 2 vv. Paris P.U.F. 1957;IDEM: Phenomenologie et Religion,P.U.F. Paris 19 ;KIMPEL,B.F: Language and Religion, New York 1957.
- (42).- Personne hum. et nat. I,5, pág. 12.
- (43).- Vers une philos. II,2,II,pág. 131;véase MARTIN VELASCO,J: Introducción a la fenomenología de la religión,Ed. Cristiandad,Madrid 1978.
- (44).- Reciproc. des consc. I,3,I (76) pág. 105.El problema de Dios está tratado también en Explor. person. I,2,pp.34-35;Ibid. I,3,1,pág. 43.
- (45).- Vers une philos. II,2,II,pág. 132.
- (46).- Reciproc. des consc. I,3,I (69) pág. 95;véase Personne hum. et nat. II,8,pág. 22:"Par rapport a Dieu,les personnalités humaines forment a leur tour une sorte de nature, et la refraction du divin en nous donnera lieu a un analyse analogue a la precedent";Vers une philos. II,2,II pp. 132-133;Personne hum. et nat. II,9,pág. 23.
- (47).- Reciproc. des consc. I,2,I (40) pp. 55-56;Ibid. I,1 (11) pág. 18:"Au lieu de la contemplation objective qui fait de l'autrui un spectacle,elle est l'intuition d'autrui comme de nous-même;savoir trans-subjectif,qui n'a plus la faiblesse et le caractere artificiel d'une introspection restreinte mais la puissance enrichissante d'un faisceau de lumieres unifié".

- (48).- Véase Explor. person. I,3,pág. 42:"La revelation de l'être n'est donnée dans et par la conscience personnelle, non pas sous forme de projection ideale mais au coeur du je lui-même,interieurement a son experience,donc sous une forme qui a quelque chose d'intuitif parce que l'acte de connaissance y coincide avec la position du reel.Cette origine neutralise aussitot les pretentions de idealisme subjectif autant que celle d'un realisme.Elle rend possible l'ontologie parce que le je dans sa singularité la plus inalienable se dévoile aussitôt comme une universalité virtuelle et que les deux caracteres,loin de s'exclure,s'appellent.L'être du je n'est pas reductible a l'etant ou existant separé,il se conjoint d'emblée a un tu".
- (49).- Explor. person. I,4,1,pág. 50;véase también Reciproc. des consc. II,1,II (52) pág. 71:"Etre,connaître,aimer deviennent alors synonymes".
- (50).- Reciproc. des consc. II,1,II (50) pág. 66;véase Ibid. II,4 (169) pág. 202:"Car le moi separe de toute communion est une notion negative et d'ailleurs impossible a realiser completamente".
- (51).- Reciproc. des consc. II,1,II (50) pág. 67.
- (52).- Reciproc. des consc. II,1,II (52) pp. 70-71;véase Vers une philos. II,1,pp.110-111:"Tout abord,la conscience de mon être me revele que j'ai des dettes envers d'autres que moi... Je ne peux nier autrui sans me nier.Sans doute n'ai-je qu'une vision globale de mon histoire et l'attention que je porte au passe d'autrui en moi des degres variables... L'autonomie que je me donne est ontologiquement a la mesure des presences que j'ai recues.Une constatation similaire pourrait être faire a propos du rapport entre mon existence et ce que d'autres existent ces sont devenues par suite de la mienne".
- (53).- Véase FICHTE,J.G: El destino del hombre,trad. V.R.Garcia Ed. Aguilar,Madrid 1963,pp. 59.83.109.122-123;y el concepto de "heredia monástica" de Kierkegaard,aplicada a la persona;o la teoria de la "intimidad intensiva" o la del "error místico" que aporta comprensión a nuestro personalismo:KIERKEGAARD,S: Estética y ética de la formación de la personalidad,2 ed. Ed. Nova,Buenos Aires 1959,pp. 115-129;226-236.
- (54).- Personne hum. et nat. I,3,pág. 6;véase Reciproc. des consc. II,1,II (53) pp.72-73:"Toutes ces formes d'ideal constituent donc ou bien la conscience d'une origine ou bien celle d'une destination collegiales du moi.Mais si

au lieu de se diriger intentionnellement et immédiatement vers le toi, la conscience le fait indirectement dans la représentation d'un moi-ideal. c'est, en certains cas, parce que la réception du toi est encore voilée; en d'autres cas, c'est que le moi se donne une construction symbolique des alterités qu'il veut promouvoir. Sous un autre aspect, enfin, le moi-ideal est l'anticipation de ce qu'un autre personnalité veut que le moi positif devienne par lui-même".

- (55).- Es lo que Castilla del Pino llama "sociedad anómica": "La comunicación real parece ser una necesidad cada vez más sentida en nuestra sociedad. Se vive, las más de las veces, como angustia en forma de temor a la comunicación que se desea, o como sentimiento de soledad. Una estructura anómica crea una dialéctica falsa, a saber, frente a la necesidad de comunicación, no la posibilidad sino el temor a satisfacerla": CASTILLA DEL PINO, C: La incomunicación, Ed. Península, Barcelona 1970, pág. 44.
- (56).- Reciproc. des consc. II, 1, II (54) pág. 72; la tensión entre idealidad y positividad del yo está bien descrita en Vers une philos. III, 1, 5, pág. 177: "Pour me conquérir, je dois donc entrer avec l'univers en rapport de connaissance et d'action réciproque... Chaque expression de moi-même dans la durée suppose un moi positif qui vise une valeur idéale, et une valeur idéale qui exige mon moi positif. Je suis une liberté agissante par ma vocation absolue et ces deux termes me définissent également sans pouvoir se séparer".
- (57).- Véase *Personne hum. et nat.* IV, 32, pág. 63: "La logique de l'identité prépare une logique de la fidélité; "identidad subjetiva" lo llama en otra parte; es la lógica de relación como distinta a la lógica de adherencias: *Personne hum. et nat.* III, 15, pág. 34; Reciproc. des consc. I, 1, II, (31) pp. 43-45.
- (58).- *Intersubj. et ontol.* IV, 21a, 16, pág. 297.
- (59).- Reciproc. des consc. I, 2, II (53) pp. 72-73; véase *Intersubj. et ontol.* IV, 26, 1, pág. 366: "Quand l'homme dit: je, il veut dire l'un ou l'autre: tu ou cela... La relation est alors immédiate et elle est prévenante. En elle s'effectue pour ainsi dire l'ipseité même de chacun des deux étants qu'elle unit"; véase BUBER, M: La vie en dialogue, Paris 1959, pp. 21 ss.
- (60).- *Explor. person.* I, 4, pág. 64.

- (61).- Consc. et Logos, avant prop. pág. 9; véase Intersubj. et ontol. II, 9, 9, pág. 103: "En termes plus simples, disons que une finitude, c'est négativement, mon impuissance à créer la présence radicale d'autre, et positivement, ma surprise devant la présence réelle de l'autre".
- (62).- Personne hum. et nat. VI, 67, pág. 122; véase Reciproc. des consc. I, 1, II (30) pág. 42: "C'est celle qui se dégage de la communion de consciences ou de contact des esprits, et elle consiste dans le fait qu'un nous relie un moi à un toi de telle sorte qu'ils sont l'un pour l'autre et que chacun en voulant l'autre se veut lui-même".
- (63).- Reciproc. des consc. III, concl. (269) pág. 320; véase Intersubj. et ontol. IV, 21a, 16, pág. 297: "Bien plus, nous avons essayé de le montrer ailleurs, elle ne peut se penser que dans l'affirmation d'une genèse réciproque des consciences et par conséquent, d'une communion".
- (64).- Reciproc. des consc. I, 2, II (56) pág. 78; esta metafísica de la persona tiene que tenerse en cuenta para comprender la sicología actual. No hay sicología sin antropología. Por ello hay que hablar de sicología humanista; véase BÜHLER, Ch: Einführung in die humanistische Psychologie, Stuttgart 1973, pág. 81.
- (65).- S. AGUSTIN: En. in psal. 42, 7 (PL. 36, 481): "De ordinario, la mente ya cree con firmeza y conoce muy bien que el hombre, según su creencia, ha de verse en el seno de Abraham. Cree esto y sin embargo, cuando llega el peligro de la muerte se turba por la familiaridad que ha tenido con el mundo... Cuando esto acontece por alguna perturbación el hombre padece violencia y dice a su alma 'Por qué estas triste y por qué me turbas?'; véase FLOREZ, R: Muerte e inmortalidad en S. Agustín, en el vol. "Presencia de la verdad", Madrid 1971, pp. 271-310.
- (66).- Reciproc. des consc. I, 2, II (56) pp. 78-79; véase Ibid. I, 1, II (30) pp. 42-43; Personne hum. et nat. I, 4, pág. 10: "Le nous est l'essence commune et réciproquement lucide des sujets mêmes, comme le toi et le moi sont celle de sa singularité. Il se distingue de ses composants, il ne s'en sépare pas; il n'est pas autre que le moi et le toi; mais c'est le moi et le toi que sont autres dans un même nous"; en toda esta filosofía Nedoncelle está influido por sus maestros; véase LE SENNE, R: Introduction à la philosophie, Paris 1942, pp. 542-545; LAVELLE, L: L'acte, Paris 1937, c. 27.

Q U I N T A P A R T E

FILOSOFIA DE LA COMUNION PERSONAL

C A P I T U L O P R I M E R O

METAFISICA DE LA DIFERENCIACION PERSONAL DEL NOSOTROS

METAFISICA DE LA DIFERENCIACION PERSONAL DEL NOSOTROS

La coherencia de nuestra reflexión, que nos ha conducido hasta aquí, estaba presidida por la idea del estatuto metafísico dentro del cual se desarrolla la noción de persona con sus variaciones en el yo, el tu, el nosotros. Sin embargo, creemos que el contorno de la persona no termina — ahí (la persona como tal no tiene fin, límite, sino que termina en el absoluto); y que, por el contrario, se prolonga en una adecuada interpretación de su intencionalidad universalizadora compatible con su singularidad personal. Por consiguiente, el nosotros es igualmente parte del estatuto metafísico de la persona, capaz por sí mismo de generar una visión de la persona en función de la comunidad y viceversa. Persona no es igual a individuo singular sino a perspectiva universal. La persona es la singularidad de la conciencia en cuanto abierta y comunicada con los demás — centros de conciencia personal. La conciencia de sí viene prolongada e incluye la conciencia de los demás y es un acto de posición simultánea.

Todo esto nos reafirma en la convicción de que no hay conciencia en soledad, pues a la conciencia como constitución metafísica de la personalidad le acompaña siempre esta intencionalidad, universalización, continuidad y eternidad de las conciencias por el amor y la comunión. "El 'a posteriori' de la conciencia que tenemos de nosotros mismos implica la espera del 'a priori' del otro, pues tenemos en nosotros mismos la seguridad de que toda persona no existe sin las otras personas. La soledad congénita del ser humano (viciado por la ley de ingratitud de la que hemos hablado más arriba) es, por consiguiente, muy distinta de un aislamiento absoluto. Sin embargo, la certeza de que existe el otro y la incertidum-

bre de lo que el otro será forman y dan lugar a un estado antropológico= muy complejo. Para resolver la tensión existente hacemos surgir un esquema de anticipación que nos acompaña en todos nuestros movimientos como - un faro precede a un coche sobre el camino que va a recorrer. Es este dispositivo de aceptación de otros seres el que termina por conseguir una - tal importancia que se sustituye a sí mismo y crea a su vez la ilusión - de una conciencia impersonal" (1). Así pues, ni individualismo como acceso a la persona ni colectivismo como desmitificación de ella: la realidad del otro es siempre un "a priori" y una anticipación en mi existencia. Pero no su representación o esquema sino su misma realidad: su presencia, no sus imágenes. El otro acompaña la conciencia de mi mismo por lo que - la alteridad lógica pasa a ser comunión personal.

Pienso que la filosofía del nosotros, que ahora iniciamos, puede ser muy bien una transición de la persona a la comunidad (no al grupo, a la masa) y servir de mediación para resolver la antinomia yo y los demás, perso-na y comunidad. En esta dialéctica ha vivido la cultura de occidente durante muchos siglos.

Al fin y al cabo, lo que hemos dicho hasta ahora del yo y del tu no son= más que los dos primeras etapas de la conciencia colegial, de la perspectiva universal que es la persona. Queda, pues, la otra dimensión de la -- conciencia, la otra etapa del desarrollo transcendental de la misma, formado por el nosotros y Dios. El nosotros y el tu divino hasta ahora les= habíamos visto como brotando del yo-ideal o de la intencionalidad yo-tu. Pero ahora vamos a contemplarles y analizarles en su propia realidad y - autonomía, no ya en su procedencia. Pero al mismo tiempo el nosotros es= el comienzo de la filosofía de la comunión personal. Esa va a ser la ta-

rea de esta parte de nuestra investigación sobre el personalismo. No estará ocupada monográficamente, exclusivamente, por el tema del nosotros, sino también por los contenidos derivados en los que el nosotros está presente determinando una existencia comunitaria y una experiencia interpersonal de primer orden. Son muchos los conceptos y las convicciones metafísicas que caen de ese lado de la persona: reciprocidad, alteridad, comunidad, promoción, amor, comunicación, religiosidad, grupos. Pero el gran centro de interés de esta filosofía será la metafísica del amor. -- Una metafísica del amor es la mejor conclusión y remate de este proyecto personalista en su fase ontológica, que vendrá luego continuada por la fase antropológica, ética y religiosa. Todo eso abarca el personalismo. Si el ser es relación, si la existencia personal es relación y reciprocidad y si esa relación y reciprocidad es comunión amante, ahora entramos en la comprensión de dicha intencionalidad: el nosotros.

EL NOSOTROS COMO RELACION TRANSCENDENTAL

También aquí podríamos comenzar la noción del nosotros remontándonos al ser como relación transcendental. El ser es uno para todos: todos somos uno en el ser. El actúa como la pre-relación o la pre-figuración de todas las relaciones personales. La ontología o la concepción insular del ser es una ficción como es una ilusión abstracta la soledad de la conciencia, de la persona, del yo y del tu. El ser por una parte y Dios por la otra son las causas fundamentales de entender la existencia y la continuidad de las personas como un nosotros vivido en la reciprocidad del amor y de la comunión.

El acto de existir es una primera aportación y ofrecimiento público del individuo a la convivencia de los seres, del nosotros personal, pues en toda existencia late y se oculta un proyecto de participación y de apertura a los demás con los que uno se siente unido no sólo después de ser sino en el acto y por el acto de ser. La sociedad está ya encerrada en la persona, en la conciencia. Por consiguiente, el nosotros tiene una realización ontológica previa a la determinación-comunión consciente de los seres, unos frente a otros, unos con otros, unos para otros. Todo esto lo veremos al tratar el tema del amor. Pero aquí se comprende que en el ser hay ya un apunte del otro; en el yo hay una digitación del tu y todo ello anuncia la presencia del nosotros como complemento y realización -- plena de la existencia personal. Ser es, como quedó dicho, ser en-sí pero también es ser-en-mí y por el mismo acto ser-en otro. He aquí uno de tantos textos reveladores de estos horizontes: "Esta bondad ontológica, si se puede llamar así, es recíproca por el hecho de que el otro, existiendo en este mundo y consintiendo estar abierto al mundo está, por ese mismo acto, consintiendo en irradiar su ser, en ofrecerla al mundo, como hemos dicho más arriba hablando del mínimo de reciprocidad de las conciencias. De esta forma el "Dasein" humano reposa sobre un impulso primordialmente armonioso y permite situar la identidad radical de la relación a otro y del amor mutuo. Existe una convergencia inevitable del 'por sí' y del 'por otro' en el 'nosotros' en su estado naciente" (2). Ser-en-sí es de alguna manera ser-en-nosotros. Ahora no ponemos límites a ese "nosotros" inicial en el que se puede incluir la naturaleza, las cosas, los demás, Dios. Según eso, la existencia es consistencia, apertura, ofrecimiento de relación. Todo ello forma la estructura inicial del nosotros personal. El ser es una preexistencia comunitaria de todos los seres por

ticulares. Todo el problema va a consistir, para una filosofía atenta a todos los extremos, cómo justificar la inclusión en un sólo nosotros de todas las variedades de ser, desde lo impersonal hasta el absoluto.

Existe un nosotros capaz de albergar a todos los seres determinados, personalizados, precisamente porque el ser no se identifica con los seres - sino que se diferencia de ellos y se relaciona con ellos. De igual modo, pensamos el nosotros ontológico que es el ser mismo puede convivir y co-existir con todas las variaciones concretas, personales de ese ser, incluidas las que afectan al absoluto. En este paso inicial del nosotros - que se identifica con el ser como relación primordial de todos los seres no causa problema la existencia de un nosotros diversificado. Los dificultades pueden venir en el plano de la existencia personal o interpersonal propiamente dicha.

No olvidemos que estas reflexiones están en relación con los planteamientos o conclusiones asumidas en el capítulo correspondiente a la ontología personalista donde analizábamos simultáneamente la dirección personalista de toda ontología como noción de ser; y del sentido metafísico de toda noción de persona que se basa en el ser como relación primordial de todos los seres entre sí. La relación y correlación que es el ser está - en la base de la posibilidad de la existencia comunicada, intencional, - intersubjetiva, que constituye el comienzo del nosotros personal (3). La relación y correlación primitiva que es el ser anterior por tanto a todos los seres, y fundante de la relación o correlación que existe entre ellos es el fundamento no solo del nosotros radical que hay en cada ser - abierto a la existencia como ofrecimiento, sino también de la comunicabilidad en todas las direcciones que es el ser de la persona: conmigo, con

el tu, con los otros, con Dios. Esta comunicabilidad hay que entenderla como una disponibilidad absoluta de todo ser al diálogo y a la relación, sin asimilación hegemónica por ninguna parte. En todos existe la misma docilidad y la misma capacidad de hacer presente la realidad del otro en mí. Por tanto, el nosotros, la comunión no se realiza en un sentido único (con el mundo de la exterioridad, o con la intimidad psicológica, o -- con los otros, o con Dios aisladamente) sino que la comunicación que parte del nosotros se actúa en todas las direcciones y dará lugar igual a una comunicación del hombre con las cosas; a una interioridad o comunicación del hombre consigo mismo; a una fraternidad y solidaridad profunda de los hombres entre sí; a un diálogo religioso y ético del hombre con lo absoluto, con Dios. Todas estas direcciones están creadas por la ontología del nosotros como relación múltiple y transcendental.

Sin embargo, aunque la filosofía de la comunicación y del nosotros necesita de esta aproximación al ser como unidad de relación y correlación, necesita igualmente, de la diversidad y diferenciación de esos mismos seres. Todo va incluido en la noción de ser: unidad y diversidad. Por eso puede haber "nosotros". Sólo lo que es diferenciado se puede comunicar y sólo lo que está radicalmente unido puede entrar en diálogo del nosotros. La separación de los seres por su personalidad, por la identidad de cada uno frente a los demás, hace posible la concurrencia de los mismos. Y la identidad de todos posibilita la unión. Esto tendrá grandes aplicaciones antropológicas y éticas cuando estudiemos la filosofía de los valores y la fenomenología del amor, supremo valor, sin olvidar tampoco que la comunión es el valor último de todo personalismo: "la forma suprema de -- bien es la exigencia personal de una perfecta reciprocidad": Reciproc. de consc. III, 1, II (186) pág. 222. Dicho de otra forma: la comunicación

del nosotros como proceso de acercamiento consciente en las personas no puede concebirse sin la comunión profunda en el ser-relación, con sus diferencias y coincidencias sin ser una contradicción. Y esto tendrá lugar en el orden de la transcendencia gracias a otro concepto al que ya hemos hecho alusión: a la continuidad de conciencias (que antes es continuidad de ser) existente en el personalismo. Ella es parte esencial de su metafísica. Distinción pero continuidad entre los seres y las conciencias. El yo y el tu están enfrentados sólo por relación.

Todo el valor de la antropología y de la ontología personalista descansa sobre este principio y de él saca sus conclusiones. El yo no tiene un -- ser distinto al tu sino una posición en el ser diferente, una relación -- distinta pero lo suficientemente esencial como para tener cada uno su -- autonomía y personalidad. Si el yo es visto desde el tu es también tu y = el tu es yo. El yo es la relación a sí mismo, la conciencia de sí. El tu es la relación de alteridad-comunión. Por último está también la rela -- ción con el absoluto, con Dios, que aumenta mi conciencia personal, pues es una relación aun más esencial. Pues bien, todas estas direcciones de la conciencia personal son las que constituyen el nosotros de la comunión. Yo existo en cuanto yo en la medida que me percibo en relación con los -- otros yo, formando parte de una conciencia colegial, de una perspectiva -- universal, de un nosotros. El nosotros es la condición de toda existen -- cia personal.

Pero al lado de esto, la diferenciación del nosotros. El nosotros no está indiferenciado, confundido, sino que se estructura a base de personali -- dades. "Si yo soy parte de un todo, ese todo me contiene, y sin embargo, yo no soy el todo" (4). Es una distinción necesaria para la dialéctica --

personalista: el yo, el tu, el otro por separado no son el nosotros. Dis tinción igualmente necesaria para que no identifiquemos el nosotros con= la destrucción de la identidad personal. Las personas conservan y apor - tan su identidad a la formación del nosotros. Yo no existo sino en cuan= to me siento en relación con una dimensión transcendente y comunitaria - de mi existencia que me sostiene y contiene (el nosotros) pero yo no soy, no agito, no "reduzco" el nosotros, el todo, aunque mi yo está presente= en el todo. Contener no es retirar la existencia personal sino darla. Es ta fenomenología la encontraremos también cuando estudiemos la filosofía de la comunión.

El yo y el tu no son más que las relaciones centripetas del nosotros com pensando así el sistema de relaciones que es toda existencia personal. La exterioridad de los seres personales que coincide con su individuali= dad permite comprender que cada ser no es más que la relación externa -- del ser como relación transcendental. Del mismo modo, el yo y el tu son= determinaciones, variaciones de nosotros que es la verdadera continuidad y encuentro de las conciencias.

Con esta ontología del nosotros que parte de la relación y correlación - se llega igualmente a solucionar el problema planteado por la transcen= dencia. ¿Puede haber un nosotros formado a la vez por las relaciones de - los seres entre sí incluyendo el absoluto? ¿Existe un nosotros transcen= dente formado por el yo, el tu y el divino? ¿Es la misma y única relación ontológica la que une a todos los seres en un sentido inter-óntico y su= pra-óntico? ¿Sirve una misma relación para fundar la comunidad de toda -- forma de ser? La pluralidad de seres ¿significará también pluralidad de= relaciones? Se entiende y se aplica por el mismo principio la relación -

de los seres entre sí y la relación de los mismos con el Ser?Cuál es la relación que forma el nosotros transcendental?

Ya sabemos cómo reivindica el personalismo el sentido del vocablo "transcendental" y en especial Nedoncelle (5). No es en el sentido de Kant: la condición esencial del conocimiento "a priori". No es tampoco el sentido de la fenomenología de Husserl: lo que resulta después de haber aplicado el mecanismo fenomenológico. Por el contrario, la transcendencia, lo -- transcendental en el personalismo es una propiedad del ser común y comunicado, base de toda relación, y que pasa a la persona y apunta a su situación de absoluto en virtud de lo que se comunican todas las personas. Según esto, todo intento de construcción de una teoría del nosotros tiene que hacerse cargo también del nosotros transcendental, es decir, de -- la comunidad formada por los seres y el ser, la persona y las personas, el valor y los valores; de esa relación surge el nosotros, el amor y la comunión como formas de la transcendencia en el personalismo.

Con esta relación transcendental es con la que se comprende el sentido y el significado del nosotros ontológico y personal. Ya explicamos en el -- capítulo dedicado a los aspectos personalistas de la ontología que nuestro autor distinguía en el ser como relación (y correlación, se puede -- añadir ahora) una relación primordial o transcendental de los seres con -- el ser, y una relación predicamental que era la relación de los seres de -- rivados entre sí. Las relaciones transcendentales afectan al ser primiti -- vo y original. La relación predicamental afecta a los seres que están ya en una línea biográfica, histórica, derivada. Pues bien, insistiendo en -- dicha relación transcendental o primordial (no primitiva) se comprenden -- las palabras de nuestro autor: "La relación primordial prefigura el noso

tros. Ella lo hace en el momento que pone el lazo de unión entre el yo - ideal de cada ser, pues el ser particular nunca está solo: su distensión es el resultado de su apelo y su originalidad nos remite a su fuente trascendente. Entre el yo y esta fuente existe una comunidad vana que es el nosotros humano-divino inscrito en lo más íntimo de nuestra interioridad. La relación del ser consigo mismo es un reflejo precursor de este nos - tros, es también un efecto previo en la conciencia que tomamos de él. La relación de los seres con los otros seres del mundo es otra prefiguración del nosotros perfecto. El es el nosotros delante del nosotros. No es, por tanto, un aspecto intrínseco del nosotros, porque la red del ser se propone, en primer lugar, a los seres antes de ser su expresión." (6).

He ahí resumida toda la importancia de la relación ontológica que hemos puesto como principio de una teoría del nosotros: la relación transcendental de los seres con el ser y entre ellos mismos está actuando como una prefiguración y profecía del nosotros personal perfecto. La red del ser, el sistema de relaciones que es la existencia es el "nosotros delante del nosotros". El ser es ya arqueología de los sujetos y sus relaciones, su comunión. La relación transcendental es ya un reflejo precursor del orden personal en que se desarrolla la reciprocidad, la comunicación entre las conciencias, porque la conciencia, el espíritu es esencialmente síntesis de relaciones. No se da el ser aislado y mucho menos el espíritu, la persona. Siempre está formando comunidad con el ser (relación transcendental) y con los demás seres, con los demás conciencias (relación predicamental). Ahí está el comienzo de las formas de comunidad. Existir y existir como espíritu personal es tener la relación, la comunión, la comunidad como apelo y compromiso constante. Como vocación y responsabi-

lidad. La existencia, es en sí mismo, una vocación a la comunidad. Es la capacidad de todo ser de colaborar desde su singularidad a la formación de un nosotros, pues al existir se entra en la relación y correlación, - en el flujo y reflujo que es la existencia.

Dentro de ese sistema de relaciones está, en primer lugar, la relación - con la fuente y origen de todo ser cuya conciencia nos viene dada con la existencia misma que es una existencia con límites. La originalidad y no vedad de todo ser se produce en un contexto de distensión y referencia o apelo a la razón de ser, lo que llamamos la relación transcendental de la que las demás relaciones son como un eco. La relación y correlación de - los seres se con el ser se continúa y se interpreta en la relación de los seres entre sí, en la comunicación y participación de proyectos personales. Entre estas formas, grados de continuidad, de nosotros, se encuen - tra el nosotros humano-divino formado por el yo original y el yo derivado; por la relación en su origen y en su resultado. En Dios, por El y -- con El somos lo que somos. El es "fons totius universit^{is}" como quería - San Agustín (7). Y tratándose de la persona está en lo más interior de - ella, pues ella es interioridad. Igualmente la relación de los seres entre sí prefigura el nosotros personal. Existe, pues, un nosotros ontológico previo al nosotros personal o interpersonal. Todo ello nos remite, de nuevo al sentido universal de todo centro personal de conciencia.

FORMALIZACION DE LA IDENTIDAD DEL NOSOTROS

Desde la ontología prefigurativa del nosotros a ambos niveles de ontología o relación transcendental y predicamental se pasa a otra pregunta --

igualmente decisiva para el objetivo que perseguimos. El ser es la prefiguración del nosotros comunitario y el nosotros es la transfiguración o transposición de la relación fundamental entre los seres personales. Pero ¿en qué consiste propiamente el nosotros? Tendrá consistencia propia, ontológica, o será una relación como alienación de la existencia? Al ser una relación y correlación ¿tendrá que recibir constantemente la existencia de los demás? ¿Será un ser-en-los demás, sin identidad propia? La existencia tiene un nosotros, pero ¿tendrá el nosotros "su" existencia? Responderemos por partes y aproximaciones.

La vinculación entre el yo-ideal y el yo experimental de cada persona formaba un nosotros pues fundaba una serie de relaciones comunitarias.

El yo ideal era la presencia de todos los tu en el yo personal. Pero -- aquí se trata de ver si existe un nosotros personal en su totalidad y no sólo en su idealidad, en su abstracción. Parece cierto que existe un nosotros formado por el hombre y la naturaleza; existe un nosotros formado por el yo, el tu, el otro; existe finalmente el nosotros formado por el hombre y Dios. Todo esto quedó apuntado cuando incorporábamos el tu divino a la dialéctica, o sea, al diálogo yo-tu, en una comunión de intencionalidad y de reciprocidad. Esta va a ser nuestra tarea en las páginas -- que vienen: llegar a una reducción personalista del nosotros, de la comunidad, tratando de defender y de discernir en él todas las actitudes personales posibles, sin concesiones a la masificación. Será la reivindicación del carácter personal del nosotros no en su forma experimental sino ontológica y personal. ¿Qué hay en realidad detrás de lo que llamamos el nosotros? Nominalismo o realidad; experiencia o sublimación; intercambio personal o mito; profundización de la persona o manipulación en el grupo.

La respuesta ya no va a estar en la línea del ser sino de las personas. Estamos ya en un orden personal de causalidad, de relaciones, de presencia, de intencionalidad, de comunicación. No basta pues, el tratamiento ontológico sino que es necesario el fenomenológico y el personalista de la teoría del nosotros. Al fin y al cabo, la persona es la síntesis del ser.

Lo decisivo no va a ser que el nosotros esté en la persona sino que la persona esté en el nosotros. Hay un flujo y reflujo: la persona hace al nosotros y el nosotros hace a la persona, si se puede hablar del "hacer" personal. De nuevo hay que simultanear aquí los dos procesos de comunión y de transcendencia, de universalidad y de realidad concreta. El ser no está hecho; tiene una historia. La persona, el nosotros, es una realidad de condición encarnada. La historia del ser y de la persona es una comunicación. Esto quiere decir que el ser del nosotros no está hecho sino - que se enriquece y se realiza en su vocación cuando recibe, como quiere Nedoncelle, una doble presión o impresión: el ser constituido, particularizado, personalizado (no olvidemos que la persona es el grado superior de ser porque es momento supremo de la individuación abierta a la universalidad de las conciencias) recibe constantemente el impulso del ser - transcendental por una parte y la experiencia de los seres particulares por otra. Volvemos a los principios de metafísica personalista: la relación y correlación es la creación del ser y que dicho ser es una renovación, originalidad, dialéctica constante porque es un sistema activo de relaciones donde la comunión transcendental, es decir, el nosotros constituye su personalidad. Esa correlación le viene a un ser particular del ser pero también de los demás seres que, como él, están recibiendo por la comunicación un ser nuevo, originado constantemente también debido a

la "doble presión" que hemos dicho.

Por consiguiente, el ser del nosotros es una creación continua y sostenida a base de relación, de comunión. En el fondo de cada ser, la comunicación es su estructura esencial. Además "la subordinación (del ser a los seres) no impide que el ser sea, de hecho, lo que hace posible la comunidad de los seres tal como nosotros la vivimos y conocemos porque el ser es comunicabilidad y comunicación" (8). La ontología es, pues, ontología del ser-relación y de la relación del ser, o sea, ontología del nosotros. El ser se realiza cuando se relaciona. Ello supone una distancia y a la vez una identidad de los seres con el ser y entre sí. Pero lo importante es que no haya vacíos o interrupciones de ser y de relaciones. Todo ser es por su misma vocación también a la universalidad (no a la generalidad o indiferenciación) que se adquiere por el nosotros, es decir, por la -- presencia simultánea de la relación transcendental y de la experiencia personal de cada ser, de cada persona que interviene en la comunión. Ambas relaciones son esenciales a la identidad del nosotros, pues la persona es ese doble movimiento: con el absoluto y con lo particular. Lo primero lo realiza la relación transcendental, lo segundo la experiencia interpersonal. Por eso todos los seres contribuyen a la formación del nosotros desde su identidad y desde lo concreto de la experiencia. Pero tiene que ser una relación transcendental para que en ella quepan desde Dios como tu absoluto hasta el mundo y las cosas como factores de la experiencia mínima.

Si al querer constituir el nosotros pusiésemos como punto de referencia a los seres individuales solamente no saldríamos de un nosotros limitado y particular o inmanente. Pero al ser la persona el término de relación=

conseguimos entonces la capacidad para la transcendencia de dicha relación. Así se puede recuperar a Dios para el nosotros, pues a lo universal de la comunión se llega mediante la interioridad transcendente de la persona. Por consiguiente, concluye nuestro autor, en una relación transcendental no se puede concebir el ser sin los seres, el nosotros sin la experiencia personal, la transcendencia sin la interioridad. En un sentido personal no se puede pensar el nosotros sin el yo, el tu; pero tampoco es pensable el yo y el tu sin el nosotros de la comunión. Es cierto, como veremos más adelante, que el nosotros formado por el yo humano y -- Dios difiere de los otros "nous": Recipr. des consc. I, III, I (79) pp. 108-109, pero eso no invalida nuestra afirmación sino que la refuerza. Finalmente, es imposible que exista una autoconciencia sin ser también conciencia de Dios, heteroconciencia del absoluto, o sea, conciencia -- transcendente. Dios forma parte de la relación interior de la persona y es un centro de encuentro del sistema personal que forma la comunicación del ser con los seres, causa del nosotros.

Todo esto se entiende perfectamente como base del nosotros pero solo cuando se refiere al ser. Es decir, hay un nosotros en el ser, o lo que es igual, el ser como relación transcendental es el comienzo real del nosotros. Pero la pregunta sigue en pie: ¿hay un ser del nosotros además de un nosotros del ser? El ser del nosotros es el mismo ser-de-los-seres individuales, o sea, derivado, o por el contrario es un ser-ser, sin ninguna determinación, personificación? O por el contrario, ¿es un ser resultante, pero con independencia transcendental y universal que sea al mismo tiempo su personalidad?

Como apuntábamos, la pregunta no encuentra una respuesta adecuada desde la ontología objetiva sino desde la causalidad personalista. El planteamiento es netamente personalista y no admite paralelismos con la ontología sustancialista. A ello van dirigidos estos esfuerzos que tratan de fundar la filosofía del nosotros, o sea, de la convivencia como estructura de los seres personales.

Podríamos también plantearnos el problema de la formalización esencial y personal del nosotros. Si él es simplemente la reciprocidad y comunión del yo y del tu o si es un nuevo acto y una nueva existencia personal diferenciada del yo y del tu respectivamente. El nosotros será la tercera persona o por el contrario será sólo el diálogo y la comunicación entre la primera y la segunda? Esta segunda posibilidad se acerca más a la conclusión real. El nosotros no va a ser una "tercera" persona experimental sino la asunción "personal" pero superior, es decir, transcendente y universal o comunicable, de la experiencia de reciprocidad entre el yo y el tu. La conciencia de sí y del nosotros es la unión de la experiencia interpersonal y de la transcendental. Veíamos que el yo era la primera historicización de la persona, el primer acontecimiento que se producía en el ámbito nuevo y distinto (en la línea de la experiencia) del yo y del tu, o por el contrario es sólo la relación yo-tu, pero que no supone creatividad alguna dentro de la persona. Supone el nosotros una nueva modificación de la conciencia o está ya metafísicamente integrado en el yo y el tu. En esta línea va a estar la solución: el nosotros es la misma persona del yo y del tu pero modificadas por la relación recíproca en el amor y la comunión. No es igual un yo que no percibe al tu y que no le ama, que un yo percibiendo, amando y en comunicación con el tu. El nosotros es la "comunión dialéctica" modificadora del yo y del tú en virtud

de la cual ambas conciencias adquieren nuevas posibilidades y nuevos grados de autopercepción.

Para comprender todo esto tenemos que continuar en la línea de la fenomenología en la que se conduce este discurso sobre la comunicabilidad transcendente del ser personal (9). Estamos, pues, sometidos a las exigencias del método fenomenológico aplicado a la persona en sus diferenciaciones. El tema ya nos venía a la mano cuando tratábamos de situar las relaciones entre el yo y el tu y su respectiva subjetivización. El yo estaba en el tu y el tu en el yo, o mejor, ambos están en el nosotros. Todas esas son las posibilidades analizadas. La respuesta más convincente era que el sujeto del yo y del tu (cada uno es "su" sujeto pero ambos tienen un "sujeto de comunión") es el nosotros. Por tanto, el nosotros supone una subjetivización nuevamente del yo y del tu. Por lo demás, la reciprocidad era, como se recuerda, el hecho primitivo; y toda conciencia tiene un destino colegial, está llamada a la universalización de "sus" perspectivas, de su centro (10). En la metafísica personalista eso se designa como comunión de conciencias. A ello se accede mediante el yo-ideal, la estructura personal intermedia. Nuestra tesis es que el yo y el tu son -- las primeras oporiciones, en el orden histórico, de la conciencia personal y son o tienen carácter de sujeto. Pero en el orden de la reciprocidad el nosotros es anterior a la individualidad. Desde la conciencia de sí se pasa a la coincidencia de los espíritus, al nosotros como sujeto de comunión y de reciprocidad. Pero en el orden histórico, como decimos, el nosotros viene creado por el yo y el tu en comunión. Después, esa comunión adquiere una primacía personal sobre ambos sujetos tomados por separado.

La determinación del nosotros como sujeto está expuesta al complejo orábico al que hemos hecho alusión otras veces. Defender la consistencia subjetiva del nosotros en el orden personal podría favorecer la tesis del entendimiento único y perjudicar la individualidad personal. Sin embargo es necesario decir ya de ^{ahí} aquí, que se trata de dos órdenes distintos: el ontológico y el personal. Desde la ontología tiene que haber un yo y un tu distintos, independientes, autónomos en su experiencia. Pero en el orden personal ese yo y tu son un nosotros mediante la comunión. Por ello hay que conjugar constantemente la individualidad que está en la línea de la naturaleza de la persona, con su comunión y comunicabilidad que es tá en la línea de su esencia transcendente: en su individualidad está su universalidad, en su singularidad su colegialidad. Tanto más universal será cuanto más singularizada y comunicada consigo mismo esté. En la discusión medieval el problema de las relaciones entre yo (este hombre concreto) y el nosotros era inicialmente un problema epistemológico que pasó a ser aplicado ontológicamente pero no se afrontó con una metafísica personalista. Se identificaba la unidad ontológica con la personal. Por ello, nosotros podemos defender la individualidad del entendimiento desde el punto de vista de la ontología y sin embargo hablar de una "unidad personal" de todos los yo sin que eso signifique unificación ontológica. Igualmente, para el que defiende la pluralidad del entendimiento en un sentido crítico recalcando la individualidad de las personas y quiera, al mismo tiempo, afirmar la relación-correlación, reciprocidad-promoción, intersubjetividad-continuidad de las personas, tiene que defender la regalidad subjetiva del nosotros como verdadera comunión de las personas. Es más, en esta perspectiva histórica, la existencia del nosotros-sujeto es la salvación y la solución de dicha polémica sobre la unidad o generali-

dad del entendimiento que protagonizó la antropología de aquella época.

Así pues, la relación yo-tu supone una distancia, incluso ontológica. El yo es distinto al tu, cada uno tiene su ser y autonomía. Pero hablamos - de que el uno no puede existir sin el otro y sin existir para el otro, - pues existe una subjetividad transcendente que no parte de uno y se dirige al otro sino que parte de algo común a los dos, que les une y les transfigura. No viven solamente uno para el otro, ni uno en el otro (esto no sería suficiente) sino que viven ambos en el nosotros, en la comunión. Según esto el nosotros adquiere una verdadera función de subjetividad que se ejerce en un plano transcendental. Por eso el carácter de la comuni-dad, verdadera fenomenología del nosotros tiene siempre esa referencia - transcendente. No puede haber conflicto entre persona y comunidad, entre metafísica y sociología. Al explicar la individualidad de la persona ha brá que insistir en el "principio de transcendencia": que ninguna persona está, como tal, sola. Pero al mismo tiempo hay que comprender que desde cada persona individual tiene lugar la génesis de la reciprocidad de conciencias. La comunión y la reciprocidad (problemas que ocuparán un capí-tulo más adelante) son la solución al problema de la unidad, de la comu-nicación, de la subjetivación de las conciencias en el nosotros.

La ontología personal del nosotros tiene esos dos tiempos: su derivación en relación con el yo y el tu, y su constitución en sujeto de comunión. Como decimos, en la teoría de la comunión personal está la respuesta a - ambas preguntas sobre el nosotros, que no se pueden separar. No hay apo-rías ni dialéctica contradictoria en entender la noción personalista del nosotros como comunión entre sujetos, como presencia espiritual. "En las perspectivas personales todo es comunicable sin dejar de ser particular" (11).

Esta va a ser la dialéctica fundamental y la clave a la comprensión. Gracias a esta fenomenología no puede existir en el personalismo ninguna -- contradicción entre conciencia subjetiva y conciencia comunitaria. La comprensión total de esta filosofía no se producirá hasta que no estudiemos, como queda dicho, el contenido fenomenológico y metafísico de la causalidad personal que es la comunión y la reciprocidad. Sin embargo, antes de llegar ahí, queremos desarrollar otro aspecto de la teoría del nosotros= exigida por la interiorización del nosotros como sujeto. Transcendencia= pero también interioridad personal de la noción del nosotros, para que -- no aparezca una noción abstracta que no da cuenta de la realidad personal ni la modifica.

EL NOSOTROS COMO SUJETO TRANSCENDENTAL

En el estudio del nosotros como dato para la filosofía de la comunidad -- entran muchos elementos en juego. La antropología del sig. XX ha recuperado la fórmula "espíritu encarnado" para aludir a la unión entre corporeidad y siquismo, sobre todo a partir de Max Scheler. La teoría de la -- persona, el humanismo ha encontrado su punto medio y con ella quiere demostrar que al personalismo no es ni un espiritualismo puro ni un materialismo sin fronteras. Pues bien en la concepción del nosotros hay que -- llegar, igualmente, a una fórmula de equilibrio entre transcendencia y -- experiencia. Ya hemos visto cómo el nosotros no es ninguna realidad abstracta sino que está formado por la relación del yo y del tu concreto, -- experimentales sin ser por ello un tercer centro positivo de la conciencia. El nosotros no cae de arriba sino que emerge de la experiencia con-

creta del yo y del tu aunque la rebase yendo en busca de la universalidad y comunión de la existencia personal. La reciprocidad, la relación en el conocimiento y en el amor, de todos los yo y tu: ese es el origen del nosotros.

Lo que queremos decir es que así como el elemento básico y fundamental del nosotros está en el yo y el tu positivos tenemos que buscar ahora el elemento subjetivo y transcendental, unificador de todos los yo para que, ni lo psicológico destruya la unidad ni la lejanía del nosotros nocional absorba o anule su realidad concreta. Ambas dimensiones son, pues, necesarias en la ontología del nosotros: la base encarnacionista y la universalidad o vértice absoluto que le da el Logos, la Persona. Es el equilibrio necesario para entender cualquier filosofía de la comunidad personal. - "Partir de la base, esto será en la presente circunstancia, examinar la base animal de los grupos. Llegar a las alturas, eso será investigar la naturaleza del sujeto transindividual y preguntemos si puede ser sustituido por el sujeto transcendental o incluso por el transcendente" (12). He ahí expuesto todo el recorrido de la filosofía del nosotros: desde la base animal de los grupos, de la comunidad, hasta el principio o sujeto transcendental que a un cierto punto es persona concreta, es transcendente. Esta será nuestra tarea en las páginas siguientes.

En el nosotros hay dos condiciones subjetivas: las personas que lo forman mediante la diversificación y la polaridad o distinción, base a su vez de la reciprocidad y de la comunicación y ese sujeto transcendente por lo que el nosotros no es la suma material de las experiencias personales lo que lo forman. Ni siquiera es el resultado de reunir todos los centros

personales de conciencia sino una unidad personal que está presente en todos los centros de conciencia unificando sus perspectivas. El nosotros trascendental no puede ser una existencia en el anonimato, en la abstracción sin encarnar, sino que deberá ser la existencia más personalizada - de todas, base y fundamento de la personalización de todas y no por la vía de la individuación sino de la comunión.

El problema de un sujeto supraindividual que trasciende y unifica el yo y el tu positivo en cuanto ambos están presente en el yo-ideal, está ya presente en la filosofía de Max Scheler y constituye una preocupación -- también en la fenomenología de Husserl. En ellos, el problema del trascendental no es, como en Kant, algo abstracto, un marco formal para la existencia de la realidad. A la fenomenología le corresponde la tarea de dar realidad a la transcendencia. Pero tenemos que evitar el peligro de hablar de lo trascendente en un sentido o en una lógica de la objetividad, cuando aquí se trata de todo lo contrario: de subjetivizar o sea de personalizar el nosotros trascendente. Esto no lo ha hecho la fenomenología clásica de Husserl y esta es la gran intuición del personalismo: todo el orden del conocer, del percibir, de la reflexión es un orden de sujetos y de transcendencia como supremo sujeto. La percepción y la causalidad entre sujetos no es equiparable, como hemos dicho tantas veces, a la causalidad entre sustancias, entre cualidades objetivas, naturales. Dios no es causa de cosas sino de sujetos. Por ello habrá que cambiar las categorías del discurso y del lenguaje (o al menos su significación) cuando nos referimos a la transcendencia. Una metafísica del nosotros en el personalismo tendrá un sentido y planteamiento propio y no podrá recurrir a imágenes o conceptos de la metafísica impersonal. Un ejemplo o un principio de todo esto está en la idea elemental de que una persona no -

se entiende como la existencia subjetiva frente a un objeto. No vale el esquema de la lógica clásica sujeto-objeto, sino que toda persona lo es frente a otra persona. Por tanto, la interpersonalidad es el principio básico de esta filosofía. La persona es reciprocidad total y constituyente. Consecuentemente no es una fenomenología en el sentido de que las relaciones y derivaciones vayan de sujeto a objeto sino de sujeto a sujeto. Y el carácter transcendental de esta fenomenología tendrá que hacerse y comprenderse en base a un análisis de reciprocidad de conciencias y no solo de los contenidos de conciencia. O si se prefiere, el primer contenido de mi conciencia es la conciencia del tu. Pero eso, al mismo tiempo, es mi transcendencia por otro sujeto que me incorpora ya a un sistema de relaciones interpersonales.

Con esto queremos llegar a otra idea también fundamental para comprender la subjetivación de la transcendencia que se opera en el nosotros. La objetivación es todavía algo anónimo e impersonal. Lo que aquí buscamos, sin embargo es una determinación y hasta denominación transcendental del nosotros. A pesar de ello, el peligro de objetivización sigue siendo real. Para evitarlo habrá que recurrir constantemente a la interioridad del espíritu frente a la exterioridad de las ideas, de las cualidades. "Como venimos insinuando podemos, hasta un cierto punto, despersonalizarnos y naturalizarnos en cuanto consentimos asemejarnos a las cosas y desintegrarnos en las ideas que son nuestra obra. El peligro se encuentra precisamente en la interioridad del espíritu. En efecto, la vida personal e interpersonal se conceptualiza rápidamente de manera inmoderada. El yo el tu el nosotros tienden a cambiarse en un él, o más bien en un ello que es como su sombra llevada sobre el fondo ávido de la naturaleza exterior" (13).

Parece ser que esta tentativa de querer objetivar constantemente lo transcendental para asegurar o garantizar su existencia corre a cargo de la fenomenología y bajo su estricta responsabilidad, pues separa demasiado las funciones del sujeto. Por ejemplo, en el conocimiento del otro no se ha llegado a la plena aplicación del principio de reciprocidad personal y se estudiaba al otro como un "objeto frente a mí", como un dato de conocimiento. En el personalismo el conocimiento, la percepción del otro es o formó un orden distinto del conocer, o sea, forma el orden personal, pues el otro está en mí, el otro es yo, y de alguna manera la alteridad es identidad, como hemos visto en el texto de Fichte citado más arriba. En definitiva, la lógica, la fenomenología y hasta la metafísica aplicadas en el orden personal cambian completamente de resultado.

Frente a este proceso existe, igualmente, otro peligro: querer llevar la persona en su individualidad hasta niveles de exaltación mitológica y -- querer identificar el sujeto transcendente formado por el nosotros como un estado superior de la misma subjetividad positiva, concreta, determinada por todos los factores y condicionamientos propios de la individuación. Con esta perspectiva destruiríamos en el nosotros su unidad transcendental que está por encima de toda persona concreta y experimental y lo reduciríamos a una más de ellos. Ya que el principal problema de una determinación del nosotros consiste precisamente con conjugar ambas dimensiones (la experimental y la transcendente) no se solucionaría nada destruyendo una de esas dimensiones. Ambas son necesarias para su función: su unidad como sujeto de todos los sujetos (esto es la transcendencia) y su dependencia de las personas concretas que se comunican y al comunicar se forman esa unidad que llamamos nosotros. Pero, como queda apuntado, no se puede llegar a la existencia transcendente del nosotros por medio=

de imágenes sustancialistas y objetivadoras, pues las cualidades siempre tienen un límite negativo y no pueden general comunión, sino por proce - sos totalmente personales, a saber, causalidad, comunión, relación, amor, interpersonalidad, percepción, reciprocidad. Estos son procesos absolu - tos, sin fin, entre personas.

Mayor claridad sobre estas cuestiones nos vendrá en el capítulo siguiente al tratar el tema del amor. El nosotros no va a consistir en una ali - nación material de las personas unas al lado de las otras, unas con otras. El nosotros no es el ser-con-los demás, el "mitsein" sino en el ser-para otro (füreinandersein). El otro no viene entendido en una dirección expe - rimental sino también transcendente. Dios es el tu y el otro. Ser para - el otro es también ser para el absoluto que es el "tu" de todos, la refe - rencia de todos.

La identidad personal del nosotros transcendente, del sujeto comunión de personas habrá que buscarle en este impulso de comunión interpersonal, - en este "va et vient dialectique" entre las personas concretas y la Per - sona. El nosotros es la misma comunión interpersonal llevada a la razón= misma de la persona en la que se fundan todas las entregas personales. El nosotros interpersonal y teándrico será siempre esa formalización perso - nal del amor y de la entrega que trasciende los límites de una persona, el yo o el tu, que se levanta precisamente en la abdicación de lo mío en cuanto mío para poner en el otro y para el otro toda la energía personal del amor y crear así una necesidad o una instancia comunitaria para el - amor una conciencia comunitaria. Esta referencia comunitaria se entiende= como un apelo e interpelación a trascender la conciencia de sí, el en - mi y para mí de la existencia haciéndome emigrar de mi aislamiento, im -

plantando en ellas toda la realidad del hecho comunitario de la persona e interpersonalidad. La comunión es el hecho más radical de la persona y el nosotros está puesto como designación de dicha dimensión igual que el yo y el tú designa su circunscripción singular.

En definitiva, nuestro análisis del nosotros nos lleva a la conclusión -- de que el elemento transcendental y subjetivo de la extensión personal -- designada por el nosotros es el amor y la reciprocidad comunitaria de -- las conciencias. Esta ontología del nosotros, como decimos, será comple-- tada con la metafísica de la comunión y del amor. Allí comprenderemos -- más la función de una dialéctica transcendental interpersonal. Pero aquí se comprende ya que la filosofía y el discurso personal sobre el nosotros haya que buscarlo en la existencia e insistencia del yo ideal; en la -- aceptación del tú como alteridad o apertura fundamental; a las relacio -- nes entre ambos como constitutivo esencial del ser personal. Ahora cobran su significación las palabras referidas a la interioridad o introcep -- ción del yo y del tú. "El yo no vive más en sí mismo ni tampoco en el tú, lo cual significa una distancia o reintegrar, sino en el nosotros. El -- elemento característico es, en este proceso, la modificación efectiva -- del querer como consecuencia de una presencia del otro. ¿El tú es el obje -- to del yo o por el contrario es su subjetividad misma? Estas dos concep -- ciones son, a la vez, verdaderas e insuficientes, puesto que la relación donde ambas se encuentran no es, a la postre, el yo o el tú sino el no -- sotros... El verdadero sujeto y el verdadero objeto del yo están ^{en} el tú, pero más fundamentalmente todavía están en el nosotros hacia el que tien -- den el uno y el otro" (14).

Este es pues, el centro de interés del problema que analizamos: ni el yo es sujeto del tu, ni el tu es sujeto del yo, ni el yo y el tu son sujetos de sí mismos sino que hay una subjetividad transcendente a ambos pero formada por la subjetividad de ambos, allí donde el uno es para el otro. Los dos tienen una subjetividad en el nosotros que ya no es solo la subjetividad de los dos sino algo más transcendente, verdadera fuerza de comunión y dialéctica de personalización que capacita para la entrega. Porque el nosotros no es algo parado o sustanciado sino que se produce como modificación real del querer del yo hacia el tu y del tu hacia el ~~y del tu hacia el yo~~^{yo}. El yo y el tu vienen modificados por el sujeto -- transcendente. No es igual la relación anterior a la comunión que la derivada de esa misma comunión que ellos han desarrollado. Subjetividad, transcendencia y dialéctico personal y modificadora: he ahí las características más esenciales de esta metafísica del nosotros. El ser-para-el otro recíprocamente vivido desde el yo y desde el tu, eso es lo que constituye el ser del nosotros. Todo ello en forma de subjetividad, no de -- causalidad lógica.

Concluyendo estas ideas: hay un sujeto personal transempírico que no se confunde con el anonimato o la sublimación-alienación de la persona concreta sino que tiene una estructura y fuerza propia en el nosotros como concurrencia y derivación dialéctica de las personas experimentales. Ello dará lugar a la dialéctica del amor como realización de esta dimensión -- transcendente de cada persona alcanzada y sometida a la doble subjetivización. También lo veremos mejor al tratar el tema de la reciprocidad como hecho primitivo y desencadenante de la persona. Ahora se comprende -- igualmente por qué hemos resaltado el hecho y la realidad de la interper

sonalidad como intuición radical del personalismo y verdadera piedra angular del sistema y del estatuto de la persona. Esta apertura o intencionalidad de cada persona para los demás, incluido el absoluto, es el componente y el dato fundamental de la comunión en el nosotros. Por consiguiente es el que realiza la unidad de cada persona con todas las demás dando un nuevo giro al concepto de alteridad que se transforma en comunión personal y causalidad intersubjetiva.

EL NOSOTROS COMO SUJETO DE COMUNION

Continuamos en la filosofía del nosotros como preparación a la filosofía de la comunidad y del amor. Toda esta parte de nuestro estudio irá dedicada a la estructura comunitario del ser personal para iluminar desde -- ella las instituciones comunitarias y sociales que inspira el humanismo occidental en nuestra cultura: la persona es la razón de la existencia -- de la sociedad.

El texto que ahora nos sirve de base para la reflexión está en la línea de opciones que hemos expuesto: el yo es el sujeto de singularización -- mientras que el nosotros es el sujeto de comunión y de transcendencia de la persona.

Así pues, dice Nedoncelle, "si existe una reciprocidad amante y una influencia mutua existe también una estructura común del yo y del tu, contrariamente al régimen aparente de la estructura de las conciencias...

El nosotros interpersonal es esta estructura misma, única para sus participantes y compleja en su esencia. Ello no es comparable a las ideas gene

rales ni a la unión de los cuerpos" (15). Es pues necesario que ahora es tudieemos esa estructura comunitaria del nosotros. Estas teorías y análisis metafísicos tendrán su importancia a la hora de hacer una sociología pues ellas serán la base para entender las relaciones entre el grupo como comunidad de personas y la unidad de conciencia que le componen. Sin embargo, como decimos, nuestro análisis tiene un nivel metafísico y, por tanto, va más allá de una sociología. Es también una ética. Queremos decir que el desarrollo completo de las condiciones personales del nosotros al canza también a la existencia de los valores y da cuenta, igualmente, de la existencia del absoluto religioso. Todo ello sin salirse de la fenomenología de la persona, siguiendo su intencionalidad comunitaria.

Con la definición y análisis que hagamos ahora del nosotros queremos contribuir también a la comprensión de las formas dinámicas y variaciones - del nosotros personal, igual que hacíamos más arriba con el yo y el tu. ^{Para comprender} El nosotros institucional deberemos comprender antes el nosotros ontológico como fundamento de las manifestaciones comunitarias en la vida personal. No olvidemos que la sociedad está ya contenida en la persona y mu cho más en el nosotros. Las instituciones y experiencias comunitarias no son más que el desarrollo de esa estructura según se trata de dyada o de grupos.

Pero antes de pasar a tratar explícitamente el tema de las formas funcio nales del nosotros permítasenos insistir algo más en la identidad del no sotros en su dependencia con el yo y el tu iniciada anteriormente. Recor demos el principio fundamental: existe una identidad dialéctica entre la singularidad del yo y del tu y la heterogeneidad del nosotros. Este es - definitivamente, el desafío de la identificación del nosotros: su consti

tución dialéctica entre la singularidad del yo y del tu y la heterogeneidad del nosotros. Este es definitivamente, el desafío de la identificación del nosotros: su constitución dialéctica donde hay que salvar la -- identidad personal y la heterogeneidad comunitaria. Una y otra se desarrollan en el seno de la persona, la única dialéctica aceptable como hemos dicho en otro lugar de nuestra investigación. Por eso hablamos de "identidad heterogenea" de las conciencias que forman el nosotros en el sentido de que cada una está formada por su propia identidad y por la identidad de los demás pues lo propio de los sujetos es comunicarse sus respectivas identidades sin dejar por ello de ser sujetos personales. Es más, cuanto más se comunican más se identifican y se afirman en su propio ser. La única identidad es el amor a los demás como comunión recíproca. Cuanto más se entregan más singulares son.

En esta primera definición de la identidad personal del nosotros y de su estructura comunitaria vamos a fijarnos en dos fórmulas principalmente: el nosotros de la reciprocidad y el nosotros de la intuición. Es decir, no hay identidad del nosotros sin que esa identidad no sea, al mismo tiempo reciprocidad o sea heterogeneidad. Es el nosotros que nace de la comunión, de la entrega mutua entre el yo y el tu. No olvide el lector que -- estamos en un modelo lógico y metafísico muy distinto al modelo sustancialista, aristotélico, cosificado donde reina el principio de identidad y contradicción entre las sustancias o los conceptos como única forma de verificación de la realidad. En el ámbito de las personas no hay verdades sino comunicaciones; no hay identidad de magnitudes de conciencia sino -- comunión de personas en el amor. Por tanto, como quedó apuntado cuando -- estudiábamos las relaciones yo-tu, los sujetos que entran a formar parte

del sujeto "nosotros" no son contrarios o contradictorios sino que son recíprocos o comunicativos, desde el punto de vista de su esencia personal. En ello juega mucha importancia la perspectiva universal que hemos puesto como definidora de la conciencia. Las categorías del conocimiento no valen para reducir la persona. Ello equivaldría a seguir en el régimen de objetos en vez de personas; hablar en términos de naturaleza y no de la persona.

Hay que reconocer este cambio en la cultura y en el humanismo occidental que el personalismo desea poner de relieve con todo derecho y con todas las razones (16). Esto no significa solamente que el realismo griego haya sido enriquecido con el personalismo cristiano del "logos", sino que desde entonces, todo conocimiento, todo intento de acercamiento y análisis de la realidad tiene que ser personalista, no logicista o estructuralista. Desde este momento no hay una filosofía realista y otra idealista sino una única filosofía personalista que asume el hecho de la persona como el más relevante, metafísico y epistemológicamente.

Siguiendo en esta identificación del nosotros partiendo de la personalidad del yo y de la personalidad del tu, no se puede decir que él esté -- formado por una parte del yo y por otra parte del tu, pues la conciencia y el amor es indivisible y hace que los sujetos estén todos en todo. Por consiguiente cuando se produce una entrega de la identidad del yo y del tu, estos no se privan de alguna de sus partes, de la parte que entregan, pues se entregan como sujetos sin partes, sino que en la reciprocidad de la donación encuentran su plenitud: ese es el nosotros. No se entregarían si no se poseyesen y no se poseerían si no se entregasen a esta fuerza -- transcendental que es el nosotros de la comunión y de la intencionalidad.

Por eso mismo, la identidad del nosotros no hay que formarla a base de - negar o restar al yo o al tu. Por el contrario, la entrega y la reciprocidad, el amor, que tienen su forma subjetiva, personal y ontológica en - el nosotros, es una verdadera causalidad transcendental. Ello implica la conciencia de identidad y de diversidad al mismo tiempo. Nadie puede sentirse unido sino se siente distinto; y nadie puede sentirse idéntico, -- distinto sino se siente unido a los demás: identidad y comunicación en - la diversidad es la dialéctica personal más consistente del nosotros. Diversidad (heterogeneidad), causalidad e identidad: esos son las dimensiones ontológicas y personalistas en que se mueve la filosofía del nosotros en este momento de análisis y determinación. "Nada es más extraño que esta confusión de formas en la identidad del nosotros que exige la diferenciación de las conciencias. Cuanto más acusada es la dualidad más puede= llegar a ser la unidad; no se trata de desintegrar el yo en un océano, - sino de revelarle en un baño de luz. Tal es, en este caso, la relación - de lo mismo con lo otro... Esta es la que se desprende de la comunión de conciencias o del contacto de los espíritus y ella consiste en el hecho= de que un nosotros une a un yo y a un tu de tal modo que ellos son el -- uno para el otro y que queriendo cada uno al otro se quiere a sí mismo. En este movimiento y en el acuerdo al que conduce no existe contradicción alguna sino una realidad que sobrepasa la competencia de la dialéctica.

Una identidad completamente homogénea y negativa es impensable. Hay identidad porque hay diversidad y sólo los seres diferentes pueden llegar a= ser idénticos" (17). Con todos estos elementos es con los que se puede - comprender la identidad personal y al mismo tiempo la estructura comunitaria del nosotros que estamos investigando. Ellos son los dos aspectos=

más representativos de esta dialéctica del nosotros que se construye no a base de enfrentamiento o conflicto entre yo, tu, el otro, identidad-comunión, negación o contradicción entre amor al otro y amor a mí, sino a base de intencionalidad y afirmación personal del yo y del tu en la comunión del uno para el otro y no sólo en la existencia de uno con el - - otro.

La filosofía del nosotros y su convertibilidad en sujeto sigue adelante para completar esta dialéctica de la unidad, de la identidad, de la comunicación. Pensemos, una vez más, que no estamos en una concepción sustancialista, una metafísica de cualidades, sino en una personalidad dinámica del nosotros, una existencia dialéctica del nosotros que se hace y se enriquece del contacto amoroso del yo y del tu como experiencias antecedentes y de la entrega misma y promoción mutua que es negación y no negación de subjetividad en una plenitud personal trascendente (18). Con ello queda prácticamente inaugurado el tema del amor y toda la antropología comunitaria que ocupará esta parte, este final de nuestra investigación. Por consiguiente, la conciencia del nosotros surge como resultado y como dato de la conciencia recíproca del yo y del tu. Se puede decir, como hemos insinuado más arriba al tratar los problemas de la fenomenología yo-tu, que el nosotros está ya implícito en la metafísica del yo, en la descripción de la conciencia de sí, en el alcance de la persona como perspectiva universal y colegial. De ahí que todo personalismo es al mismo tiempo una filosofía de la comunidad, al menos en germen, y no una filosofía de la individualidad egoísta, como pretende hacer ver el marxismo. La persona nunca está sola, nunca es in-solitario. Es lo que denominamos el aspecto colegial de la existencia (19) y que es algo esencial a

la persona. Por ello mismo, no sería honrado hablar de un estatuto metafísico y antropológico de la persona sino se incluye su dimensión comunitaria, pero no como una continuación, sino como su misma subjetivación - trascendente que llegará hasta el absoluto religioso en el denominado - tu divino. Dios no va a ser "El" sino que, incluido en la experiencia y en la metafísica personal, aparecerá como el Tu-centro, el Tu-todo de la persona.

FORMAS PERSONALES Y FUNCIONALES DEL NOSOTROS

Pasamos a la descripción y estudio de las distintas formas del nosotros= como anticipación directa de los procesos comunitarios de la persona que estudiaremos más tarde y entre los que destaca el amor y la comunión recíproca.

Una primera aproximación a la fenomenología diferenciadora del nosotros= que no supone todavía una división del mismo, es el nosotros de la intuición y el nosotros de la percepción. Es decir, hay una comunidad, hay un nosotros que se realiza a nivel de intuición o contacto inmediato entre= los espíritus, sin necesidad de estructuras o procesos mediadores: es lo que hace el amor. El amor es la realización más inmediata y la forma más directa e intuitiva de la comunión y del nosotros. Lo mismo sucede con = las relaciones de conciencia. Toda intuición es compenetración mientras= que toda percepción es comunicación indirecta por medio de una idea, de= una representación, mientras que la intuición y el amor sin presencia y= no representación del tu en el yo y viceversa. El nosotros participa de=

esa unión o comunidad interior e inmediata. Toda percepción, por el contrario, es distancia y a veces interpretación significativa. Es reflexión y por tanto necesita de un rodeo y no es proceso directo como puede ser la compenetración de dos sujetos por el amor que hace que ambos tengan un solo centro de perspectiva común. Por ello se comprende que el nosotros de la intuición es el que corresponde a las conciencias unidas por el amor. "Totalmente distinta es la relación de la conciencia con ella misma o con otra conciencia en el amor. No es que no encontremos allí todavía un retraso o un juego con las sombras, tanto más cuanto que nuestras conciencias están encarnadas y no pueden ir más allá de una encarnación ni de una expresión física. Pero si no existe una interioridad totalmente pura existe, en toda interioridad, una parcela que es pura. Mediante esta pureza el ser se toda a sí mismo. Es pues este contacto sin distancia ni retraso el que nosotros podemos denominar una intuición y que se diferencia de la percepción. En el 'cogito' existe siempre un 'cogitamus' y un 'cogitamur'. No sólo la pluralidad se unifica en un yo que es pensado en su singularidad y descubre concretamente a Dios que es su norma; pero por otra parte, este yo espera uno o varios tus humanos que le están presentes incluso en su singularidad personal" (20). En esta línea del nosotros de la intuición personal del "cogito" está el nosotros formado con Dios que, al ser lo más personal es, también lo más intuitivo y amable o comunicable. De ahí que la comunidad y el nosotros más personal y profundo sea el formado por el hombre en su relación con Dios. El nosotros formado por el yo del hombre y el tu de Dios (el nosotros teológico como veremos más adelante) será objeto de análisis, pues en él se funda toda la antropología religiosa y la concepción ética del orden=

personal.

A parte de esta primera significación del nosotros procedente de la intuición frente al nosotros procedente de la percepción que estudiaremos bajo las formas de comunidad institucional o de grupos, tenemos otras realizaciones del nosotros que pasamos a reordenar. Es un problema expresamente contemplado y desarrollado, con orden y con jerarquía, por nuestro autor al que nos remitiremos constantemente. Tenemos la impresión de que es una de las ideas más maduradas por él, pues al fin no es tanto lo personal sino lo interpersonal lo que preocupa a Nedoncelle.

Cuando explicábamos la fórmula "conciencia de sí" como reductora de la persona dejamos señalado que era una conciencia abierta, es decir, conciencia colegial y universal. No podía entenderse en sentido atómico e individualista. A ese carácter de la conciencia lo hemos llamado "conciencia de comunión" y es lo que asumimos como fundamento de la metafísica del nosotros el cual ya está como anunciado y preanunciado en el ser, en el yo y en el tu de la reciprocidad amante.

1. NOSOTROS INDIFERENCIADO. No son pocas las formas del nosotros desarrolladas por nuestro autor. Una división elemental consiste en agrupar el nosotros en "nous indifferencie" y en "nous differencie". Como el adjetivo mismo lo indica, se parte de un nosotros menos personalizado, menos determinado y se va hacia un nosotros más definido, más concreto y por tanto más capaz de comunicación personal. Y esto no pertenece sólo a una sociología de los grupos. Es una verdadera filosofía de la comunión interpersonal que tiene su punto de partida en el nosotros.

El nosotros indiferenciado viene adscrito a cualquier dato o hecho de existencia personal. Toda existencia, por el hecho de serlo, es ya un no nosotros, un centro de comunicación. Por consiguiente, en toda existencia personal hay radicado, innato, un sentimiento de solidaridad. Por muy in determinado y amorfo que sea dicho sentimiento él puede servir de base para el futuro de la comunión interpersonal. Este sentimiento sería reducible a lo que hemos dicho hablando del yo: toda conciencia que tenga como acto inicial y reflejo la propia existencia es un comienzo de la voluntad del otro, o sea, un comienzo del nosotros.

Esta clara concepción de la existencia como comunión, como nosotros, comienza por la solidaridad formada entre el hombre y el mundo que le rodea. El trabajo es así la forma de comunicación que el hombre ejerce con las cosas. El trabajo expresa también el ordenamiento de las cosas entre sí, pero dicha solidaridad de las cosas se produce siempre a través del hombre. Como se ve, este núcleo inicial del nosotros equivale y produce una primera semejanza cualitativa en la existencia.

El ser mismo como relación primordial de los entes con el ser y entre sí es una prefiguración del nosotros. El nosotros indiferenciado va agrupando a los seres según dos ejes de relación: el cualitativo o de semejanza y el cuantitativo o de amplitud ontológica y personal. La expresión siguiente del nosotros, que está todavía en la línea de la indeterminación, es la que se produce en la masa. No es la masa amorfa e indefinida sino en la multitud como masa acatada o aglutinada en torno a unos objetivos a veces utópicos o generales, difusos o aparentes (21). No se puede, por tanto, invocar cualquier ontología personalista para fundar una determinada opción socio-política. Ni se puede tampoco decir que una sociología

concreta exija una determinada visión personalista. No se pueden extorsionar ambas perspectivas sino que hay que mantenerse en sus competencias - respectivas. Por ello mismo, estamos convencidos de que el estudio de la realidad personal como comunidad no puede desembocar en cualquier opción sociológica. Ella misma excluye las opciones que deterioren la vida, la dignidad, la libertad y la comunión de la persona y que suponga cualquier intento de manipular su desarrollo. Hay que mantener la distinción entre nosotros personal de la comunión y los grupos sociales. Esto es sociología positiva y aquello es personalismo.

Siguiendo en esta reordenación de los ámbitos del nosotros nos encontramos con la llamada "conciencia de masas" y no solo con la conciencia de grupo. Las expresiones sociológicas, como se ve, no guardan muchas veces una disciplina personalista. Se habla de conciencia de masas cuando la conciencia, analizada en su asiento personal, es lo menos general, lo menos masivo y lo más personal. En esquemas socialistas y marxistas la conciencia de clase o de masas suele aludir a esos proyectos de solidaridad universal entre miembros de un mismo movimiento, intereses, clases. El nombre de "conciencia" o de "solidaridad" arrebatado al cristianismo no se realiza en ellos con toda sinceridad ni en toda su profundidad. Las masas tienen otros motores, otras fuerzas e intereses que les mueven y que no son precisamente, la entrega y la generosidad de un yo y un tu para formar el nosotros. Hay conductas e intenciones en las masas que son todo lo contrario a un comportamiento personal: la agresividad, el enfrentamiento, la materialidad de intereses y objetivos. Con frecuencia es la pérdida de la personalidad lo que se exige para la homologación de intereses o para la realización del concepto de clase.

2. NOSOTROS DIFERENCIADOS. Es la división más interesante para nuestro estudio y la que más favorece a la ontología personalista: el nosotros que se da ya como dato consciente y remitente a personalidades anteriores. - Estos "nous difference" obedecen a una tarea de personalización. A ella conducen la entrega recíproca y el amor entre el yo y el tu. El nosotros es la personificación plena de estas actitudes.

Dentro de este nosotros diferenciado existen las siguientes formalidades de la conciencia colectiva: a) el nosotros de situación; b) el nosotros funcional; c) el nosotros inter-personal; d) el nosotros de la relación teándrica (22). Estos puntos son los que configuran toda la reflexión -- aportada por Nedoncelle a la filosofía de la comunión. Ahora desarrollaremos cada uno de estos niveles de concentración del nosotros como sujeto de transcendencia.

a) nosotros de situación. Se llama nosotros de situación al tipo de relación que va desde las individualidades al nosotros y que se funda solo -- en la posición espacio-temporal que cada persona ocupa. Se basa en una -- cierta conciencia colectiva pero no incluye ni profundiza en otros elementos de donación sino en la simple posición de proximidad o distancia -- de las conciencias. La relación que forma este nosotros puede ser una relación histórica, espacial, temporal, complementaria, continuidad y sucesión, colaboración, etc. En todo caso es una comunicación externa, desprovista de toda interioridad y atenta solo a los índices de situación externa de una conciencia de relación a otra. El nosotros situacional es -- un sistema de relación de conciencias individuales basada en el equilibrio de las distancias, sucesiones, localizaciones simultaneas o poste --

riores. Todas las conciencias alojadas en esta forma de "nous" tienen una circunstancia externa común que puede estar representada, como decíamos, por el espacio, el tiempo, el origen, el recorrido, el fin. Pero no existe todavía el nosotros como tarea de unificación interior de la conciencia. Es prácticamente un nosotros hecho de espacios, cantidades, coincidencias. Es una forma de comunidad o de nosotros que no compromete la persona para la edificación del proyecto de reciprocidad, de comunión.

b) El nosotros funcional es la segunda denominación de este pluralismo de formas comunitarias. El nosotros anterior no formaba comunidad, era una pura reunión externa y local. Una asociación material y numérica de individuos, sin datos o canales para la comunicación. Era una yuxtaposición. Se vive unos al lado de los otros, unos con otros, pero no unos para los otros. No existía introcepción aunque existiese ya una percepción. El nosotros funcional, en cambio, se apoya, como el mismo nombre lo indica, no ya en la posición como circunstancia sino en la función como tarea y participación en el grupo. La función y la responsabilidad une y vincula algo más que la simple presencia. En este "nous" funcional existe una importante tarea de personalización de los individuos por la atracción ejercida sobre ellos desde la conciencia comunitaria. Esta tarea puede ser desglosada de la siguiente manera:

- Se acepta que cada miembro tenga su perfil personal de cualidades, de datos intransferibles. Se acepta y respeta el ámbito de conciencia personal, sin ningún intento de supresión u homologación pasando por encima de ella. La formación de la conciencia de grupo o nosotros funcional tiene necesariamente que pasar por el reconocimiento del valor de cada persona y la dignidad de cada conciencia.

- Al lado de este reconocimiento de la realidad y de la profundidad de cada persona está también la valoración de su función activa, de su colaboración en el grupo que depende existencialmente de ellas. Ordenación y subordinación del grupo a las personas en el orden de la existencia.

- Sin embargo, dejando asentado el principio individual habrá que insistir paralelamente en la razón comunitaria. El grupo como tal, uno y unido tiene una función que trasciende a las personas. El pluralismo experimental de miembros no deberá ahogar o anular la primacía de la tarea común, de la tarea única. Ella no es la suma heterogénea de las individualidades funcionales sino la síntesis receptora y trascendente de todas ellas, sin identificarse con ninguna en concreto. Estamos superando constantemente la dialéctica del enfrentamiento personal, invocando el diálogo y la síntesis, la donación, la subordinación, la entrega, la comunidad, la colaboración. Eso es la persona, el nosotros, el grupo y en definitiva, la sociedad.

- Pero la concepción concreta del grupo nos lleva también a verle como una realidad o un proceso condicionado constantemente por su propia historia o biografía. Historia y evolución que le vienen de sus propios miembros por una parte y de su tarea y objetivo unitario por otra. La función del grupo puede ser modificada y alterada con el paso del tiempo y el cambio de las situaciones. No sólo las personas sino también el grupo tiene una dimensión histórica, positiva, además de trascendente. En virtud de este carácter temporal puede incluso desaparecer.

- El pluralismo del grupo y del nosotros trascendente también es compatible con el amor y la entrega mediante la formación de subgrupos. La -- "agrupación" no es igual a la unificación total, pues la unidad puede coexistir con la diversidad pero con lo que no puede convivir es con la división. La unidad se opone solamente a la división no a la diversificación. Más aun, estos niveles menores y reducidos del nosotros dentro del grupo no sólo no destruyen la comunión de la totalidad sino que deben -- contribuir a prepararla y generarla. Porque la fuerza unificadora, como= hemos indicado, no es tanto la que viene del objetivo común o institucional sino principalmente, la que viene de la voluntad de entrega y disponibilidad del individuo hacia la comunidad. Y permaneciendo esto como tarea esencial, pueden darse entregas fragmentarias de un miembro a otro -- que no signifiquen división o disgregación sino potenciamiento de la entrega en dirección al nosotros. La entrega o ayuda de unos miembros a -- otros en el grupo no será fin en sí mismo sino un momento inicial del -- amor y del nosotros trascendente vivido a nivel más reducido pero no por eso menos concreto y real.

Este principio de subgrupación está ausente de muchas formas de asociación y comunicación modernas donde la agrupación como proceso rígido se= identifica con las formas verticales y uniformes del pensar y del vivir. Son sistemas de pensamiento y de conducta impuestos por la fuerza y el -- peso de la institución, asociación, donde no hay lugar a iniciativas individuales o semi-individuales.

- Al lado de ese principio hay que colocar el de las relaciones dentro -- del grupo que adquieren una dimensión no solo interpersonal sino también comunitario. En una comunidad hay relaciones del yo-tu, relaciones típi-

comente personales. Hay también relaciones yo-él, en parte personales y en parte anónimas. Y hay relaciones yo-nosotros que van dirigidas a de - terminar el grado de inserción amante de cada persona con la comunidad. Por consiguiente, hay un doble tipo de relaciones: las de los miembros - entre sí y las de cada miembro con el grupo que es uno, el nosotros.

- Formando parte integrante de la vida del grupo están no solo las relaciones que, en él y a través de él, mantienen los miembros entre sí para constituirle. Hay también las relaciones que, una vez constituido, el -- grupo mantiene con otros grupos en cuanto tales. También los grupos son capaces de relaciones entre sí para mantener viva su conciencia diferenciadora y militante.

- Finalmente, no puede faltar el elemento transcendente del nosotros, -- del grupo. La comunidad se forma por elementos personales internos que - aportan el modelo y la energía del amor. Pero se necesita un valor trans - cendente o la misma experiencia de las personas. Ellas aportan su afecti - vidad, su amor, pero están presididas por algo ideal-personal y unidas - por una conciencia común que las mueve y que está por encima de las per - sonas. Todo grupo tiene que tener un cuadro de valores y estímulos forma - les al servicio del cual se ponen las personas atraídas por el amor y -- que sirven para identificarle. Sin valores (ya ya estamos apuntando a la transcendencia) no existe fuerza capaz de unir o reunir a las conciencias dispersas en lo individual y facilitarlas la actuación de su capacidad - universalizadora. Sólo la conciencia colegial es asiento del nosotros -- personalizador.

Como el lector podrá comprender nos movemos constantemente en el terreno de la comunidad. Pero pretendemos remontarnos a sus orígenes personales y a sus fundamentos ontológicos. No mezclamos para nada el discurso sobre la institución. La comprensión de lo institucional deberá tener en cuenta esta valoración personalista del nosotros. La función de la institución consiste en la visibilización o encarnación del valor transcendente que deseamos como realidad generadora e interpretativa del grupo respectivo. De tal forma que la "personalidad" del grupo, es decir, su identidad, continuidad, unidad y permanencia histórica por encima de la aparición y desaparición de las personas componentes, se deba a este elemento de transcendencia. Dicho elemento viene dado como forma ética que unifica el hecho material de la agrupación. El valor ético en el grupo tiene que tener una "representación objetiva" y participativa, es decir, -- más allá de las personas que lo forman. El actúa como catalizador de las conciencias personales para el nosotros.

El nosotros funcional es, por tanto, la relación o aportación que cada persona ofrece y pone a disposición de la relación común para desarrollar el contenido objetivo del grupo. Este valor sirve igualmente de mediador para la unidad del nosotros como comunión de las conciencias que concurren a su formación. La comunión tiene pues, dos centros de apoyo, de atención: la comunión de las personas directamente, unas con otras, -- entre sí, por presencia y aceptación de unas a otras. Y por otra parte, la comunión a través del valor representado que es una comunión oblicua. Es por tanto, una doble comunión aunque jerarquizada pues el fin siempre será la unión y promoción recíproca de la libertad de las personas.

Para completar este nosotros funcional diremos, en conclusión, que los principales elementos de esta forma del nosotros son: la idea o valor -- que sirve de marco, de medio y de contenido al grupo. El sentimiento (no los sentimientos) unificado por dicho fin o valor objetivo sería el llamado sentimiento colectivo. No hay que confundirlo con la colectividad -- numérica y material. Este sentimiento colectivo es la síntesis media o -- el índice resultante de los sentimientos experimentales e individuales. Tampoco es una abstracción o huida de la realidad o su sublimación sino -- su configuración y estímulo transcendente y que personifica el servicio -- a la comunidad. Pero es necesario precisar que el sentimiento colectivo -- no coincide con el valor objetivo, pues cada persona reacciona de distinta manera frente a él.

Por fin el tercer elemento de este "nous" funcional es "la representación de los individuos y de sus funciones recíprocas. El inventario de estas relaciones puede ser hecho desde múltiples fórmulas, desde muchos lados" (23). Esta perspectiva puede ser comprendida analizando las modalidades -- que pueden darse en las relaciones interpersonales. Solo hacemos que enumerarlas: hostilidad, dominación o sujeción, obediencia voluntaria, admiración de y al líder del grupo.

Todo esto nos lleva, como es fácil de ver, a una dialéctica comunitaria -- basada en las personas y en los valores objetivos. La insistencia o la -- mayor presión de uno de estos elementos (persona o valores) configuran -- un determinado tipo de sociedad, de convivencia y de colaboración. Podemos asistir a un modelo de comunidad más o menos impersonal, desencarnada y a veces hasta cruel y violenta (24), donde la primacía de lo objetivo y de lo institucional (el llamado bien común) es tan fuerte que absor

be y empequeñece la dignidad de lo personal concreto. Por encima del valor de las personas estarían los "intereses generales", las imágenes y los condicionamientos aceptados o impuestos, reales o ficticios. Eso sí: no se hace girar todo en torno a la capacidad de maniobra e influencia de un determinado miembro o "cerebro" del grupo, presentado a los demás como encarnación del bien común. La única alternativa a estos abusos es la apertura e intervención del valor reconocido de la persona singular en la determinación de lo comunitario. Parece ser que las sociedades y comunidades orientales dan más fuerza y valor a este sentido comunitario de la existencia, mientras que la cultura occidental descubre progresivamente el sentido de la persona en el grupo. Los mecanismos de los grupos orientales son desencadenados por el valor-tipo mientras que las comunidades occidentales parten de la persona, de lo concreto existente. Ambas conciencias, sin embargo, son necesarias: conciencia de miembro y conciencia de servicio a un valor; conciencia de las personas por parte del grupo y conciencia del grupo por parte de las personas. En este flujo y reflujo se encuentra el equilibrio entre persona e institución. Así se evitaría tanta frustración comunitaria como existe.

Por tanto, los tres componentes esenciales de una comunidad o nosotros funcional, a saber, valor, sentimiento electivo y representación de los miembros, están determinando la imagen y estructura del grupo, según que se insista más en uno que en otro, o que predomine uno sobre los otros. De ese equilibrio dependerá, en gran parte, el porvenir de la persona y de la comunidad respectivamente. La insistencia en el valor crea grupos y comunidades de una identidad histórica y tradicional donde no cuentan tanto las personas sino la conciencia de diferenciación y afirmación co-

mún. La primacía la tiene el valor o la idea suprapersonal que actúa como motivación y aglutinamiento. Nosotros pensamos (y trataremos de demostrar lo más adelante) que la comunidad tiene como único valor el amor a y de las personas que la componen. El amor es el valor más personal y comunitario a la vez. Es el valor más transcendental y a la vez el más respetuoso con la persona a la que desarrolla y estimula, en dirección a la comunidad.

Por otro lado, cuando se produce la exaltación del sentimiento colectivo se produce, igualmente, un sentimiento cerrado y exclusivo que, a veces, degenera en egoísmo de grupo. Es cierto que activa el sentimiento puro de comunidad, lo cual sería muy positivo, pero a veces va también mezclado de comportamientos agresivos. El sentimiento colectivo como realidad difusa tendrá que ser compensada y neutralizada con el convencimiento de la importancia de cada persona en el nosotros funcional. En él, las personas recuperan su perfil y significación propia precisamente a través de la función ejercida e indispensable en el grupo. Sucede con frecuencia que cuando una comunidad sitúa el sentimiento colectivo en una idea o valor abstracto, fuera de la comunión misma, se produce una inversión comunitaria. Queremos decir que no debe haber sentimiento colectivo distinto y externo al amor mismo y el sentimiento predominante debe ser el sentirse comunidad, es decir, amado y amando a los demás. El amor tiene que ser la representación transcendente del nosotros. El "nous" funcional deberá ser el amor mismo: un amor personal y concreto, no abstracto y huido. El amor es lo que las personas tienen que aportar al grupo. Como se ve, el amor es la totalidad definitiva de la comunidad. "Pero en revancha -dice nuestro autor- la exaltación del sentimiento puro de co-

comunidad tenderá a hacer más intenso y más durable el nosotros funcional. Esta es la razón por la que las propagandas de los partidos o de la patria no dudan en recurrir a ello" (25). Así pues, a la comunidad hay que desprobeerla de conciencias adheridas y extrañas y debe actuar solo la conciencia pura de comunidad en el amor. Ello tiene lugar en el amor. El es el fin y el contenido de todo sentimiento comunitario. No hay otras razones que muevan a la persona. Todo lo demás (ideas, representaciones, leyes, comunidad de bienes, de autoridad, etc.) puede servir de medios, pero nunca podrá sustituir la relación personal y amorosa entre los miembros del grupo. Relación y amor doble, como decíamos; de los miembros entre sí y de todos al "nous" subjetivo, al conjunto de funciones. Así llegamos a la última determinación de la comunidad funcional que analizamos.

Efectivamente, la tercera connotación de la comunión en el nosotros es la llamada más arriba "representación que los miembros tienen de su función". Es también una dimensión importante en la fenomenología del grupo. Toda persona perteneciente a un grupo o a un "nous" funcional espera regular su existencia y vocación personal en la entrega y en el servicio o cumplimiento de su función en el grupo. Como contrapartida, la persona espera recibir de la comunidad todo lo necesario para realizarse como persona-miembro. Para eso ofrece ella su tiempo, su disponibilidad, sus cualidades y valores, su generosidad, todo su pasado y su futuro.

Los modelos de comunidad anteriormente descritos estaban solo atentos y preocupados por los valores comunitarios y la conciencia colectiva. Ello da como resultado un tipo de sociedad, unas relaciones comunitarias despersonalizadas, encerradas en su autoconciencia. Pero el grupo-comunión

entendido como presencia viva (y no solo representación) de todos sus miembros deberá configurar una comunidad más acogedora, más humana, más concreta, más atenta a las personas y no tanto a sus valores. Es la presencia de los individuos y su proyección y potenciamiento comunitario lo que obligará al grupo a organizarse y a construirse como comunidad de personas. Interesa mejorar y fortalecer las relaciones estrictamente personales, sin mediaciones. Por consiguiente, la comunidad está vitalmente abierta a las personas que la forman y de las que depende. Particularmente, pienso que es mucho más rico y beneficioso para la persona y mucho más útil para la sociedad este tipo de comunidades donde la persona, entendiéndose bien, lo es todo.

Terminamos esta descripción del "nous funcional" poniendo de relieve, de manera sucesiva, las fórmulas a que nos llevarían estos tres elementos de toda comunidad: "En definitiva, el predominio de los valores del 'nous' que nosotros analizamos, avoca a una abundancia de instituciones; aquella del sentimiento puro de la comunidad entraña los hábitos ciegos o tradiciones; el predominio, en fin, de las particularidades individuales, a pesar de sus fermentos de crisis y de anarquía, hace nacer el progreso no solamente porque contraen la conciencia de grupo a una reforma, sino también porque ella permite al nosotros de la psicología emerger del nosotros de la sociología" (26). Con este texto se pone de relieve, una vez más, que el personalismo siendo fundamentalmente una metafísica de la persona y, por lo mismo, del nosotros personal no es una sociología. Es más, está puesto como punto de análisis crítico de la misma sociología. El comportamiento comunitario deberá ajustarse a la dimensión más original de la metafísica del nosotros que hemos desarrollado. Es la ontología perso

lista la que deberá dictar o por lo menos, sugerir sus conclusiones y -- exigencias para que el grupo respete la autenticidad de la estructura co munitaria de la persona.

El nosotros como grupo social tiene que inspirarse en el nosotros-comu - nión personal. Y a su vez, el aspecto sociológico de la comunidad tendrá que alimentar y dar vida de nuevo al nosotros respetuoso con la persona= individual, con su vocación comunitaria. Ni las instituciones, ni las -- tradiciones, ni los progresos logrados en el terreno de los objetivos co munitarios pueden medir o agotar la razón de ser de una comunidad. Sólo= la presencia vocacional y el sentimiento de correspondencia funcional -- que cada persona siente por pertenecer a un determinado grupo religioso, social, laboral, político, etc. constituye la conciencia comunitaria. Bien sabemos las ocasiones en las que no se respeta el estatuto personal de - los grupos, del nosotros. Con demasiada frecuencia la persona se siente= minimizada ante otras exigencias que tienen primacía, ante otras razones siempre impersonales y que están al servicio de la eficacia comunitaria.

c) el nosotros del amor. Así llegamos a esta tercera forma de la comuni- dad diferencial y del nosotros personal. Nos referimos al nosotros forma do por el amor de los miembros entre sí. Los demás "nous" tienen como cen tro generador otros momentos o contenidos de la comunidad: función, va- lor, sentimiento colectivo, historia, mensaje convocatorio, etc. Pero el "nous" con él, en un intercambio de subjetividades. Asentado esto como - condición para entender el conjunto o las formas del nosotros no debere- mos añadir más. Al hacer consistir este nosotros en el amor, todo lo que digamos del amor en su lugar correspondiente se aplicará aquí a la comu- ..

nidad en el amor. Por consiguiente, el nosotros del amor coincide con el estudio de la filosofía del amor. Digamos solamente que el amor es la -- forma misma de la comunión que propugnamos y que dicho amor-comunión con siste en la "voluntad de promoción recíproca entre un yo y un tu". Con -- ello se llega a una continuidad real de las conciencias. Dicha continui- dad es la base y punto de partida de toda nuestra concepción de la exis- tencia personal y antropológica. Con razón hemos planteado la dialéctica del diálogo, de la colaboración, de la reciprocidad, de la entrega, del= amor como metodología del orden personal.

Por lo demás, el amor es el único proceso que soluciona la contradicción= aparente entre ser personal y vivir para los demás. Ser parte integrante del "nous" comunitario y que el grupo, a su vez, respete y promueva a la persona. Dicho de otra forma: el amor proyecta y orienta ontológicamente la persona hacia el grupo, pero igualmente impulsa y promueve la perso- na. El amor es un movimiento circular: satisface por igual las exigencias de la persona y las del grupo. Ese proceso actuado por el amor se llama= comunión. Solo el amor en comunión es capaz de salvaguardar la defini- -- ción de persona que hemos definido como conciencia de sí abierta a la -- universalidad, o una conciencia colegial.

Con el amor queda mejor comprendida la esencia del "nous" que podremos -- llamar igualmente "nous" subjetivo porque en él se favorece el desarro- -- llo de la persona en su intencionalidad colegial. Por consiguiente, no -- se favorece el individualismo frente al colectivismo sino la persona in- dividua y la persona del nosotros.

Aceptamos que la persona está presente en el amor con una dialéctica de polarización: la persona unidad y la persona comunidad. Los dos extremos son personales. El amor no separa sino que une esas dos dimensiones de la persona, esos dos centros de conciencia comunitaria. Por ello, como queda dicho, el amor es lo más personal porque significa la reconciliación de la metafísica de la persona.

d) el nosotros teándrico. Llegamos así a la última fórmula de interés para la comprensión total del "nous" personal. Existe un "nosotros" formado entre el hombre y Dios; el yo humano y el tu divino. Ello tiene lugar desde la creación del hombre por parte de Dios. También aquí haremos un estudio más detallado y monográfico de las relaciones entre el "nous" y Dios como comunidad básica y transcendental. Lo importante es identificar y justificar esta identidad comunitaria teándrica formada por la dyada hombre-Dios.

Este punto de inclusión de Dios dentro del nosotros personal será el motivo que posibilite toda la antropología religiosa a desarrollar más adelante. Lo mismo hay que decir del lenguaje ético. Todo ello está reforzando la convicción de que no existe concepto de la persona completo sin la dimensión transcendente, o sea, la relación con el absoluto como exigencia de la persona misma, de su ontología constitutiva. Esperemos que el tema del nosotros religioso quede también aclarado en el tratamiento del problema de Dios. Será tarea de ese momento probar que la reciprocidad constitutiva del nosotros tiene lugar, igualmente, cuando afecta al diálogo entre el hombre y Dios.

Pero hay más todavía. El nosotros personal-comunitario formado entre el yo humano y el tu divino no son una pareja más, una dyada más del proyecto comunitario sino que son la fuente y el origen de todas las demás dyadas, de todas las demás formas de comunicación. Igualmente que comprendemos que Dios es amor y que todo proceso de amar tenga en El su origen y no solamente su mediación y recorrido, así también comprendemos que Dios es persona, comunicación, y todo proceso o intento de comunicación tiene en El su origen esencial y su razón de ser. "El nosotros formado por el yo y Dios tiene un estatuto diferente a los demás; y este nosotros puede comportar una extensión indefinida de dyadas, diferenciándose del régimen binario estricto que se impone, de hecho, en el amor humano... Dios mismo es inmanente a todas las comuniones y las hace confluir en su eternidad" (27). Este es el contacto de lo personal con lo religioso.

Con el tema de Dios, la filosofía del nosotros llega a su culminación, - lo mismo que sucedía con el tema de la comunión, de la que forma parte. Dios es la duración y el contenido de las personas, porque es la Persona en sentido permanente y eterno. Las personas derivadas lo son en relación causante y obediente con ella. Lo que se pretende decir es que sólo se tiene conciencia de la persona desde la Persona, desde el Logos personal que informa toda noción de persona. La persona no es ninguna noción, ninguna realidad accesible por procedimientos lógicos, externos, mecánicos, extensibles. No es una realidad experimentable por vía de cualidades o de sistemas de adecuación o equivalencia. Ni siquiera por intuición de las esencias. La noción de persona no se experimenta, no se percibe, sino es por conciencia interpersonal, estrictamente de comunión. No es tampoco, como veremos en el último capítulo, una participación o asimila --

ción. Sólo la comunión da cuenta de la persona. En el centro de la experiencia personal está, como reflejo esencial, la Persona, el Logos, Dios, Nosotros. Esta es la mejor definición del Dios del personalismo que viene a coincidir con el Dios del cristianismo. Desde S. Juan pasando por San Agustín existe una explicación antropológica de la esfera del ser de Dios.

No ignoramos que esta aproximación al concepto de Dios desde la experiencia personal o interpersonal encuentra siempre la dificultad de la transcendencia. Pero la transcendencia de Dios en el ámbito de la filosofía personalista no es un problema equivalente al de la filosofía sustancialista. Ella no sólo no impide la comprensión de Dios como persona sino que es la causa de la comunicación y de la reciprocidad en el concepto de Dios. La comunión no se opone a la transcendencia, porque la transcendencia es personal, es decir, comunión. Quede aquí esto solo como afirmación, pues en otro lugar será desarrollado como argumento. La razón de dicho argumento, sin embargo, es difícil de comprender. A la pregunta sobre qué hay de común, de idéntico, entre la reciprocidad en dyada humana, o sea, entre dos conciencias personales que formen comunidad y entre la comunidad de una conciencia humana y Dios, hay que responder salvando dos exigencias. La relación con otro y la relación con Dios son en parte idénticas pero también parte diferentes. Hay que entenderlas salvando la identidad de cada persona que entra en la relación. No se puede hablar de absorción o asimilación de un sujeto por el otro. La identidad de Dios personal es la transcendencia. Y la transcendencia debe sobrevivir a la comunión interpersonal de Dios con el hombre. Legitimidad del intercambio personal pero también permanencia de cada persona en el ámbito y en las características de su ser al cual no se puede renunciar para comuni-

carse, pues si algo comunica es, precisamente, su ser. Por ello veremos= más adelante que la comunión es una "identidad heterogenea" por paradógi= co que sea.

Como se sabe, este problema de la transcendencia de Dios en el hombre ha preocupado mucho en toda la cultura de occidente: a la teología, a la -- teoría racional de la existencia de Dios y, en general, a toda teoría -- del hecho religioso. Igualmente tiene repercusiones en la experiencia li túrgica, en la oración, en el amor cristiano (recuérdese la teoría del -- "eros" y del "agape" de Nygren) sobre las teorías freudianas del instin= to y de la sublimación, la renuncia al amor matrimonial en la virginidad. Es pues, una reflexión central en las ideas cristianas que se resume en= la posibilidad antropológica de la religión como actividad profunda de -- la persona y no como pura proyección reivindicativa del hombre para con= seguir lo que le falta.

Cuando hablamos de la comunidad o del "nous" formado por el yo humano y= el tu divino no nos referimos a la comunidad formada por el yo empírico= positivo, particularizable, individual y el Dios personal. Esta comunidad no es la que queremos estudiar aquí. Por lo demás, hay otro principio, -- sugerido arriba, que viene en nuestra ayuda: cuanta más diferencia hay en tre el yo y el tu de la reciprocidad más posibilidades de comunicación -- existen entre ambos. La comunión no es igualdad. La comunión se alimenta y subsiste en la desigualdad porque es la transcendencia de dicha desi= gualdad o variedad para cambiarla en comunidad y reciprocidad. El yo y -- el tu responden a la diferencia personal. Ellos son los sujetos de la -- singularidad, mientras que el nosotros alude al sujeto de la comunicación personal. Por ello, las formas de comunión y de reciprocidad del yo y --

del tu son el verdadero proyecto personalista de la filosofía de Nedoncelle. Ello no significa renunciar a la metafísica de la persona para caer en la descripción positivista del grupo o de la reunión. No toda reunión social es comunión, nos dirá más adelante nuestro autor. Por eso creemos que la estructura metafísica del nosotros es algo mucho más profundo que hablar de la naturaleza social del individuo como siempre se ha hecho en antropología y en sociología. La comunidad no es una dimensión residual de la persona sino su misma destinación esencial.

Por consiguiente, el problema de Dios no se pone en el personalismo como conclusión o apéndice de la noción de persona. La realidad de Dios está constituyendo la interioridad de la persona y viene "puesta" y dada por ella misma. Más aun, llegaremos a la evidencia de que, no solamente el nosotros personal incluye al tu divino, a Dios, sino que el único modo de existir la persona y el nosotros está en Dios: Dios es la persona, -- Dios es el nosotros. Dios es la comunión personal en su sentido y significación más profunda y real. "Ella, la persona, es llevada a la conclusión de que la soledad del yo es una ilusión y que, bajo los episodios fragmentarios de su historia, o más bien en cada uno de ellos, está (la persona) embarcada en una colegialidad inevitable, constitutiva de su ipseidad fundamental y que viene de Dios. El nosotros que ella forma con Dios y por el que ella tiende a humanizar el Dios que la diviniza, es a su manera, una obra, una nueva creación mutua, el advenimiento de una -- misteriosa e inverosímil igualdad. Pero más profundamente todavía, este nosotros es él mismo el principio increado; en toda estructura de la -- creación, en todo encuentro humano, está ahí el nosotros y forma el Otro de toda criatura. El nosotros así entendido es único; él es Dios y él es

la Persona en sentido estricto, en la que todas las personalidades están presentes y que les sobrepasa en la comunión misma que les impone o les ofrece" (28).

Como se puede ver, existen dos momentos del nosotros formado por el yo-tu humano el primero, y por el yo humano y Dios el segundo. Dios entra a -- formar parte del nosotros personal formando un nosotros aparte, origen de todos los demás. Pero, además, El es el nosotros personal e increado que está presente en todo nosotros creado, en toda estructura comunitaria de la persona, formando el Otro constante del diálogo interpersonal de las cosas, de las conciencias, de las personas entre sí. Esta concepción de la creación como un nosotros comunitario en cuyo centro se encuentra el nosotros por excelencia que es Dios, está llamada a contribuir a una nueva visión e interpretación de la realidad, de la historia. El nosotros -- es pues, un análisis de toda existencia personal que la modifica antropológica y teológicamente. El ser es nosotros y toda la existencia es comunión y Dios es el centro de esa comunión interpersonal que alienta la existencia de los seres y mucho más de las conciencias. Con ello el personalismo se convierte en la civilización del amor y de la comunión recíproca, único modelo de sociedad y de convivencia.

Como se puede ver, el problema de la transcendencia de Dios desaparece -- como obsesión y dificultad cuando se le inserta en el conjunto de la visión personalista. No es que Dios sea immanente a la persona sino que la persona es immanente a Dios y adquiere en El su sentido y derivación así como su transcendencia. Dios es persona, Dios es nosotros, Dios es amor y toda persona, toda comunión, todo amor está siendo en El y por El lo -- que es. La aporía inmanencia-transcendencia de larga trayectoria, no cae

be en el Dios personal. El es el que atrae a su transcendencia todas las cosas y no viceversa. La comunión de Dios con la persona es en beneficio de la persona no en perjuicio de Dios. Es el amor y la persona los que se hacen trascendentes en El y por El. Son los otros y los que adquieren su universalidad y comunicación a través de El, estimulando y actuando la transcendencia divina que en vez de recortarse se agranda y desarrolla.

Dios es, pues, la fuente y el origen de una comunidad creadora y personal en los seres, en el universo (29). El mundo, las personas llevan en sí una profunda determinación a la comunidad, al diálogo, al nosotros, a la cooperación y al entendimiento mutuo. La existencia tiene una estructura comunitaria en el nosotros que se convierte en vocación y deriva -- del nosotros originario que es Dios. Lo que la cultura y civilización de hoy están necesitando es la información comunitaria de los hábitos de vida y comportamiento. Como hemos sugerido más arriba, la historia, la realidad, las conciencias, no pueden ser interpretadas desde el conflicto, desde la oposición permanente, desde la dialéctica marxista. La teoría -- del hombre y de la historia como asuntos de conciencias hay que leerla -- desde la comunicación del nosotros humano-divino que informa todo acto -- de libertad, toda decisión personal. La forma más perfecta de dicha opción en la comunión es la donación, la entrega y el diálogo de unos seres para con otros, alejando así todo enfrentamiento, toda violencia entre -- los espíritus, entre las personas, entre las estructuras, entre el pasado y el presente.

La existencia como convivencia en el ser está planteada en términos de reciprocidad. La reciprocidad entre Dios y el hombre adquiere una primacía epistemológica a la hora de comprender lo que es la persona como comunión. La reciprocidad humano-divina (que ya estaba presente, como se recordará, en el yo-ideal) es profundamente personal y real, y se produce en los niveles más decisivos de la conciencia y del espíritu. Y todo ello, como queda dicho, sin poner en peligro la transcendencia del orden divino, de Dios en persona, pues ella es la causa de la reciprocidad misma. La dificultad que pudiera venir de este enfrentamiento desaparece -- cuando pensamos que la inmanencia de Dios, o la presencia de Dios a todas las conciencias no supone un quedarse aprisionado por ellas, sino todo lo contrario: es la forma de suscitar en ellas la propia dimensión -- personal, su continuidad y eternidad. La comunión es el nuevo nombre de la transcendencia.

Así pues, Dios se constituye en el origen personal de todas las conciencias personales trascendiéndolas, y precisamente porque las trasciende. Causalidad personal y transcendencia son un mismo proceso personal. Me causa porque me trasciende y la transcendencia tiene un efecto concreto en la causalidad.

Esta transcendencia se entiende no sólo en el orden metafísico sino también en el orden de la precedencia y procedencia, es decir, en el orden histórico: el Dios personal es anterior a las personas que son, por eso mismo, derivadas. Esto va a tener una gran importancia al hablar de la libertad. Existen, por tanto, dos formas de transcendencia, la metafísica y la histórica.

Por otra parte, la transcendencia se hace presente en mi limitación (30). Es decir, la transcendencia de Dios comienza allí donde comienza o termina mi limitación. La conciencia de mi límite es, al mismo tiempo, comienzo de la conciencia de transcendencia que tiene lugar en la persona por excelencia que es Dios. Por eso decimos que la conciencia de sí, de mí, implica la conciencia del Dios personalmente transcendente. El me comunica, con su transcendencia, la conciencia de mi límite exigido por ella. Al tener conciencia de mí, por la razón apuntada, tengo conciencia de -- que anterior a mí y superior existe otra conciencia en virtud de la que yo soy conciencia limitada y derivada. Por tanto, las dos fórmulas de -- transcendencia (conciencia antecedente, y conciencia originante) y conciencia superior y absoluta son las que se reflejan en mi conciencia de ser límite. Y todo ello pertenece a la fenomenología del nosotros humano-divino.

En el fondo, la conciencia de límite y de transcendencia (que son inseparables es inherente a todo acto de percepción propia o ajena, pues en la conciencia del yo siempre va incluida la conciencia del tu y del nosotros (31). Más tarde esto será un proceso explícito en el conocimiento -- del otro. Por esta conciencia se llega a la percepción o aparición de un yo, de un tu, de un nosotros absolutamente transcendente que hace y realiza la soledad de una persona. Soledad donde ella descubre su grandeza, su universalidad, su comunión en la transcendencia y su encuentro en el absoluto de Dios. "La aparición de un yo así y su desarrollo como perspectiva universal constituyen una emergencia que no se explica ni por el recurso a la naturaleza, ni por las influencias (por hipótesis limitadas y caducas) de otros yo creados. Así somos conducidos a encontrar nuestra grandeza en la soledad. Y esta grandeza es Dios. Es, por lo menos, el --

Dios de cada encuentro de conciencias, el único capaz de darles su originalidad y de salvar su continuidad. Yo soy querido por él cada vez que -- quiero y recibo mi ser. Yo lo soy por efecto de una prioridad metafísica de la que da testimonio mi yo en su momento más constitutivo. Pero este= Dios de donde brota mi persona y cuyo espíritu me quiere como tal, no -- puede, por menos, de ser personal él mismo en un sentido supremo" (32).

La comunión del nosotros humano-divino no es más que una consecuencia o aplicación del talante personalista con que se hace la ontología o del -- carácter ontológico con que se hace el personalismo (33) pero llevado a= su plenitud metodológica y conclusiva. Ella tiene que convertirse en una ontología de la reciprocidad interpersonal de Dios y el hombre. No es -- que la persona sea Dios sino que Dios es persona y el hombre es persona. He ahí todo el mensaje histórico del cristianismo frente a Grecia y Roma. Esto supone un nuevo modelo de cultura, de razón, de creencia, de "logos" de visión del mundo y del ser. No es que haya que resaltar la diviniza- ción de la realidad natural en sí. No es que el en-sí de la naturaleza -- se haga divino sino que el en-sí de Dios se hace persona. Es el modelo -- encarnacionista de la cultura frente al panteísta. Los politeismos histó- ricos y las secularizaciones son algo muy distinto. Cuando en nuestros -- días se quiere poner a la persona como supremo valor ético, si no se res- peta y apoya en el orden personal de Dios, se está incurriendo en otro -- panteísmo más peligroso. Mejor sería decir que el mayor valor y dignidad de la persona no consiste en su carácter autónomo, en su exaltación últi- mo o indefinida sino en sentirse asumida por Dios, derivada de un origen absoluto. Como queda dicho, lo decisivo no es que la libertad sea Dios -- sino que Dios es libertad y todo el que es libre lo sea en El y por El.

El problema del nosotros formado por el yo humano y el tu divino le volveremos a contemplar cuando analicemos el problema de la reciprocidad y del amor. Porque en Nedoncelle no hay comunión o comunidad que no sea reciprocidad, o sea, amor en ambas direcciones con una fuerza causal. También la comunidad que se ama en reciprocidad es una causalidad interpersonal. Todo esto llevado a la causalidad o reciprocidad humano-divino -- puede crear sus problemas a la filosofía de la persona.

Aquí queda suficientemente claro que, para la existencia de un mínimo de conciencia, la relación fundamental de la misma, la primera apertura y comunicación, tiene que ser con Dios. Esa relación primordial es el fundamento de las demás relaciones, pues en dicha relación y en dicha persona alcanzo yo las demás conciencias. Por ello, Dios se convierte en el centro de conciencia mediador para toda forma de nosotros, de reciprocidad, de comunión, de amor. En El tiene lugar la unidad, la continuidad, la eternidad de las conciencias. En El y por El somos personas no sólo con los demás sino para los demás. Ahora bien, Dios no es mediación sino mediador de las conciencias en cuanto es origen y creador de ellas. En El las personas, sin serlo, se han hecho personas y se han hecho una Persona. El es la forma absoluta y suprema del ser personal. Desde esta situación de absoluto no hay dificultad en afirmar que toda conciencia se ha divinizado. Pero hay que admitir, al mismo tiempo, que una forma es la divinización de la conciencia en Dios como absoluto, y otra la forma de divinización por relación con Dios. Esto es siempre algo derivado y legítimo, mientras que en Dios la persona es original, antecedente y creadora. He aquí tres adjetivos para la transcendencia. Por ello dice Nedoncelle: "La relación de Dios y del yo es el más fundamental y continuo de todos los demás, y simultáneamente, él es el menos igualitario de todos."

Para que él acabase en igualdad sería necesario una encarnación de Dios. Entonces, la creación que somos no sería incompatible con la identidad - que seremos. Si la mediación llegase a ser un mediador, la divinidad de nuestro yo no tendría límite. La mediación, que es eterna, sería por ello de una parte concedida y de otra parte adquirida; la diferencia no sería por tanto un desnivel absoluto. En esta perspectiva debería, cada con - ciencia personal, de manera directa, devenir algo divino? No lo parece. Si una conciencia entre ellas está divinizada, su propia mediación puede llegar a ser colegial para los otros yo, según el tipo de reciprocidad - idéntica de la que tengamos experiencia" (34). A esta idea, como se re - cordará, hemos aludido repetidamente: la persona en Dios o el Dios perso - na se convierte así en la mediación de todas las conciencias cuando es - tas emprenden el proceso de la comunicación y de la reciprocidad. De es - ta mediación se puede concluir que Dios es persona pura, inmediata, abso - luta. O lo que es igual, Dios es Reciprocidad, Amor, Comunión absoluta - que posibilita y crea el amor, la comunión entre las personas derivadas.

No existe por consiguiente, para la antropología dialéctica basada en la persona, ningún peligro de panteísmo. El nosotros resultante de las con -- ciencias comunicadas permite que cada una conserve su identidad. Ella no es la mezcla o confusión o desaparición de las mismas en aras de una ter - cera conciencia resultante y mítica sino una comunidad heterogenea y una identidad viviente y recíproca de todas las conciencias como sujetos con - corrientes. Este proceso tiene lugar, incluso, cuando se trata del nos - tros formado por Dios y la conciencia humana. "Visto desde arriba hacia= abajo, el nosotros aparece sin rupturas; parecería que podría confundir= se con la naturaleza y con la sustancia mismo de Dios que promueve y - sostiene todos los centros personales. El es sólo y El es todo. Sin em -

bargo, si El es el ser de la persona, este ser no es impersonal, en sentido de los filósofos que emprenden el análisis de las ideas o de las cosas; si él es una naturaleza común, esto no es en el sentido en que nos referimos al hablar de la naturaleza externa. No es, por lo demás, un abismo indeterminado o infinito donde se disuelvan las perspectivas universales y las libertades conscientes. En él, el panteísmo que omite o excluye la alteridad no tiene lugar ni sentido" (35).

Como se puede ver, el problema del panteísmo es compatible con la teoría de la alteridad, del otro. Unidad esencial entre el yo y el tu pero también distinción personal. Esta es toda la dialéctica personalista que hemos venido utilizando en base a la ontología de la conciencia colegial. La conciliación entre el Dios personal y el hombre persona no tienen por qué desembocar en el panteísmo o en la inmanencia de Dios. El problema - sufre un giro esencial en el personalismo con respecto a la filosofía -- clásica. Y no queremos referirnos sólo al problema de la analogía, de la participación, de la unidad o del Uno. Si Dios fuese una sustancia impersonal cabrían todas estas preguntas. Pero estamos en un régimen filosófico de personas. Al ser Dios una persona, la primera persona, el tu de toda persona, no tenemos dificultad en admitir un "panpersonalismo" donde no todas las personas concretas serían dioses sino que el Dios persona - concreta estaría en todas las personas. Esto es cristiano y esto es aceptable por la fe religiosa y por la fe filosófica que se apoyan mutuamente. También parece aceptable desde el punto de vista de la teología. Todo depende, como insinúa Nedoncelle, de que se parta del absoluto para - llegar a la determinación del valor de la experiencia. La persona, el valor, el amor, la libertad, el "logos", la comunión en su momento inicial del absoluto está presente allí donde hay una persona que vale, ama, es=

libre se comunica. Todo ello forma el nosotros de la comunión entre Dios y el hombre que se convierte así, en una de las mejores finalidades y -- conquistas del personalismo metafísico que investigamos. Dios es la se - gunda persona transcendente, o sea, presente a todo yo. No es la "tercera" persona indeterminada y ausente sino la proximidad y comunión de un= tu presente.

NOTAS

- (1).- Intersubj. et ontol. II,10,III,pág. 125; véase Reciproc. des consc. III,concl. (271) pág. 321:"Elle (la personne) est conduite a la conclusion que la solitude du moi est toujours une illusion et qui au dessus des episodes fragmentaires de son histoire ou plutôt en chacun d'eux,elle est engagée dans une collegialité inevitable, constitutive de son ipseité fondamentale et qui vient de Dieu";Ibid. I, 3,I (84) pág. 100:"Le moi solitaire est une apparence fictive.La premiere etape de la conscience humaine est l'avènement du moi;mais le moi ne semble être isolé d'un nous que si on considere dans la nature... L'isolement personnel est une fiction,au moins par rapport a l'union privilégiée de Dieu et de l'ame.La conscience insulaire reste éternellement destinée a approcher Dieu".
- (2).- Intersubj. et ontol. I,1,3,pp. 16-17;véase Ibid. II,7,8, pp. 87-88;sin embargo,el nosotros no nace en la naturaleza, en la exterioridad, en en no-yo:Reciproc. des consc. I,2,II (61) pág. 85:"Enfin,l'assimilation de la nature qui était l'entreprise du moi a ses debuts et qui reste indispensable pour la perception primitive du toi, puisque sa presence est donnée a l'ocasion d'une rencontre spatio-temporelle,n'est plus un point de depart indispensable du nous,car il est établi au-dessus de la nature".
- (3).- Véase Intersubj. et ontol. II,11,4,pág. 132:"La relation primitive qu'est l'être est une correlation.En tant qu'elle est primitive dans l'étant,elle assure la communicabilité de tous les aspects de l'étant avec lui et entre eux, de même qu'elle assure la communicabilité de tous les étants entre eux sans qu'aucun de eux ait une priorité dans l'établissement de la communicabilité au sein de l'univers. Cette soumission egale pour tous,a la relation primitive, supprime,en ontologie generale les 'sens uniques' et les privileges unilateraux;elle oblige a reconnaître la relation par tout et en tous directions dans l'assise ontique et inter-ontique fondamentale de tous les étants mondains:la relation radicale est par la correlation radicale".
- (4).- Explor. person. I,pág. 50;la noción de "Welt" de tanto uso en la filosofía de Heidegger y sobre todo en la fenomenología y humanismo de M.Scheler adquiere aquí un sentido profundamente personal:el mundo,la mundanidad del ser,la persona como "Weltoffen" se entiende hacia el nosotros: véase PINTOR RAMOS,A: El humanismo de M.Scheler,B.A.C. Madrid 1979,pp.280-281.

- (5).- Véase Intersubj. et ontol. II,7,11,pág. 90; Explor. person. I,8,pp. 79-80.
- (6).- Intersubj. et ontol. II,7,13,pp. 91-92;véase Explor. person. I,8,pág. 83:"C'est l'être qui rend possible la communauté des étants,bien qu'il ne le constitue pas. Il est donc le 'nous' d'avant le 'nous' et il est precursor de la communication".
- (7).- Véase S.AGUSTIN: Confess. III,4,11:"Interior intimo meo et superior summo meo";Confess. IX,4,10; De vera relig. XX,38;Dios es también exterioridad y superioridad de las cosas:Dios interior,exterior,superior;De Gen. ad litt. VIII,26,48;lo había dicho ya S.Gregorio Magno:"Sursum regens,deorsum continens,extra circundans,interior penetrans": Moralia in Job,II,12.
- (8).- Intersubj. et ontol. II,7,2,pág. 84.
- (9).- Véase MONTERO MOLINER,F: La presencia humana.Ensayo de fenomenología sociológica,Ed. del Toro,Madrid 1971,pág. 27:"La fenomenología de la intersubjetividad elaborada por Husserl,depara las bases para una auténtica explicación del fenómeno de la presencia humana.Se podría decir que un reajuste de sus apreciaciones facilita un buen punto de partida para conseguir una comprensión satisfactoria de las estructuras originarias de nuestra sociabilidad".
- (10).-Reciproc. des consc. I,2,II (53) pp. 72-73;Ibid. II,4,(169) pág. 202:"Car le moi séparé de toute communion est une notion négative et d'ailleurs impossible a reliser complètement".
- (11).-Reciproc. des consc. III,concl. (269) pág. 320;véase Ibid. I,II,I (37) pág. 52:"La véritable particularité est,a la fois,unique et universelle capable de tout parce qu'elle est capable d'elle même".
- (12).-Intersubj. et ontol. I,4,pág. 43;véase Reciproc. des consc. I,2,II (54) pág. 74:"Il nous est donc impossible dans l'analyse même de la reciprocité humaine,de ne pas parler du destin transcendant de la conscience;c'est Dieu qui lui donne une identité et qui fixe éternellement son essence".
- (13).-Intersubj. et ontol. I,10,15,pág. 126;véase Ibid. IV,21a,24,pág. 301:"Il y a un va-et-vient dialectique entre identité du nous et l'hétérogénéité du je et du tu"; Reciproc. des consc. I,1,II (29) pp. 39-40.

- (14).- Reciproc. des consc. I,2,II (56) pág. 78; véase texto paralelo en Reciproc. des consc. I,2,I (38) pág. 53; Ibid. I,2,II (53) pp. 72-73; Vers une philos. I,1,III, pág. 53: "Il en résulte, en effet, que le nous de l'amour est une identité hétérogène du moi et du toi. C'est la communauté de deux sujets en tant que sujets".
- (15).- Intersubj. et ontol. IV,21a,23, pág. 301; véase Reciproc. des consc. I,2,II (61) pág. 85: "Car l'unité solitaire n'est pas synonyme de suffisance et de plénitude. Rien n'empêche que le nous soit à la fois plus un que le moi, malgré sa dualité, et plus doué de pouvoir causal".
- (16).- Nos referimos a la decisiva influencia que tuvo el cristianismo para que toda la concepción griega se plantease en sentido personalista: el "logos" cristiano es personal y esto ha supuesto en la filosofía un "giro copernicano" que no puede silenciarse; véase ALVAREZ TURIENZO, S: El cristianismo y la formación del concepto de persona, en el vol. "Homenaje a X. Zubiri" Madrid 1970, pp. 45-77; HIRZEL, R: Die Person. Begriff und Name derselben in Altertum, München 1914; JOLIVET, R: Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris 1955; NEDONCELLE, M: Prosopon et persona dans l'antiquité classique, en "Revue des Sciences Religieuses" 22 (1948) pp. 277-299.
- (17).- Reciproc. des consc. I,1,II (30) pág. 42; véase Vers une philos. II,4, pág. 145.
- (18).- Tampoco es suficiente hablar de la personalidad dual de Merleau Ponty; en el nosotros hay más unidad que dualidad; véase MERLEAU PONTY, M: Phénoménologie de la perception, Paris 1945, pp. 408-413.
- (19).- Véase Reciproc. des consc. I,2,II (56) pág. 78: "La conscience explicite du toi suppose finalement la perception du nous... Le nous est produit comme résultat, et pour tant, il est reçu comme donnée. Il est l'une et l'autre; quand on le produit on s'aperçoit aussitôt qu'il était présent en puissance. Il se trouvait déjà dans la solitude comme une pierre d'attente et par effet d'une complémentarité éternellement attentive à se réaliser. Le moi pour s'accomplir, appelle obscurément un toi encore inconnu: cette orientation indéterminée n'est évidemment pas une perception collégiale, car ce mot ne convient pas à une impulsion préparatoire et imprécise qui aime 'sin saber a quién'".
- (20).- Explor. person. I,9,8, pág. 88; véase Reciproc. des consc. I,2,II (57) pág. 81: "Si donc, en un sens, il est autre chose que le moi et le toi, il serait abusif et gravement erroné

de le traiter comme une essence impersonnelle. Le nous est l'essence de l'identité des sujets, comme le moi et le toi sont celle de leur singularité".

- (21).- En este método de fundar la sociología en la ontología de la persona y en la fenomenología del nosotros, hay que situar y comprender la poca utilización política que ha tenido la filosofía de Nedoncelle. El ha rechazado siempre esta posibilidad. Tenemos testimonios personales en correspondencia directa; véase DIAZ, C-MACEIRAS, M: Introducción al personalismo actual, Ed. Gredos, Madrid 1975, pp. 112-117; sus ideas rechazando el valor político clásico de su doctrina están en Reciproc. des consc. II, 2, III (134) pág. 170; Le chretien appartient a deux mondes, pp. 125-126 y 150.
- (22).- Vers une philos. II, 4, II, pág. 147; véase análisis sociológicos de las formas de agrupación política en Consc. et Logos, II, pág. 40: "Il y a plusieurs espèces de liens sociaux. Il convient de les classer, car le comportement personnaliste est assez different selon le type de société que l'on examine. D'abord il y a les rapports privés, tout ce qui ne s'institutionnalise pas".
- (23).- Vers une philos. II, 4, II, pág. 151; véase Ibid. III, 1, IV, pág. 172: "Dans leurs relations mutuelles, le moi et le toi peuvent former un nous fonctionnel ou objectif qui a pour element principal le jeu des masques exterieures".
- (24).- Sabemos que para Nedoncelle la comunidad, o en este caso el grupo, está formado por tres elementos: el fin, las funciones y los fenómenos de comunión; véase Conso. et Logos, II, pp. 42, 49-55.
- (25).- Vers une philos. II, 4, 2, pág. 153.
- (26).- Vers une philos. II, 4, 2, pág. 154; véase Personne hum. et nat. I, 4, pág. 9: "Les consciences reciproques ont une communauté heterogène et une identité vivante dans le nous".
- (27).- Reciproc. des consc. I, 3, I (79) pág. 108; Ibid. I, 2, II (57) pág. 80.
- (28).- Reciproc. des consc. III, concl. (271) pág. 321; véase Ibid. I, 3, II (91) pág. 121: "Dieu est le toi present a tous les moi, le centre de toutes les consciences, le partenaire invisible de tous les contrats, le nous in-

crée que précède tous les nous créés et les rend identiques à lui. Immanent à tous les regards personnels, il est d'un autre ordre que le point de vue qu'il rassemble: sinon il ne serait qu'un nouveau point de vue s'ajoutant aux autres et les modifiant du dehors, c'est-à-dire, une synthèse devenant un élément d'une nouvelle analyse possible".

- (29).- Véase Explor. person. II, 6, pp. 248-249; Personne hum. et nat. I, 3, pag. 6; Ibid. VII, 88, pp. 149-150.
- (30).- Véase Reciproc. des consc. I, 3, I (79) pag. 108: el nosotros formado por Dios y el hombre es un verdadero proceso personal. Aquí se apoyará la antropología religiosa que desarrollaremos en otro momento.
- (31).- Véase Consc. et Logos, I, pag. 130: "Car la réflexion ratifie l'expérience qui m'oblige à reconnaître en moi un autre que moi, et c'est même en ce fait intenteur seulement que je saisis la causalité à l'état intégrale".
- (32).- Vers une philos. concl. pag. 249; véase Explor. person. I, 3, pp. 43-44.
- (33).- Véase Explor. person. intr. pag. 21; Vers une philos. concl. pag. 263: "L'analyse de l'être et du non être doit donc être reprise et pour suivie du point de vue personnaliste".
- (34).- Reciproc. des consc. I, 3, I (79) pag. 109; véase Personne hum. et nat. I, 3, pag. 7: "La relation theandrique est en quelque sorte bancale; c'est une reciprocité qui n'implique pas d'égalité native, mais que nous appelle pourtant à une égalité imputée. Elle nous est offerte par Dieu et explique seule l'apparition même du moi créé, son efficacité substantielle".
- (35).- Person. hum. et nat. I, 4, pag. 11.

C A P I T U L O S E G U N D O

EL AMOR: DIALECTICA DE LA PROMOCION PERSONAL

EL AMOR COMO FILOSOFIA DE LA PROMOCION PERSONAL.-

Habiendo desarrollado ya toda la filosofía referente a la persona como una ontología del nosotros que comienza en el ser y en el yo (el ser es prefiguración del nosotros y el yo es la preinscripción de la sociedad) nos corresponde ahora sacar las consecuencias comunitarias de este planteamiento metafísico. Vamos a analizar, pues, el dato y la estructura -- más importante de esta elaboración y transformación ontológica de la persona en comunión y comunicación. Nos referimos al amor. Iniciamos, pues, la comprensión de la filosofía del amor como constitutivo de esta antropología de la comunicación personal. No hay ser sin amor. No hay ser personal sin amor. No hay comunidad sin amor. Esta sucesión de afirmaciones hay que aceptarlas en su más profunda resonancia ontológica: el amor es la estructura fundamental, la relación primordial, del ser, de la persona, de la comunidad. "La esencia de toda relación del yo al tu es el -- amor, es decir, la voluntad de promoción mutua" (1). Solo en esta voluntad de promoción se entiende la existencia personal; y ello lo hace el -- amor.

Es importante, por consiguiente, establecer ya desde el principio, lo -- que Nedoncelle llama la "metafísica de la caridad" o sea, la radicación ontológica de la teoría personalista sobre el amor, que será reciproci -- dad en la percepción y en el amor al otro. El amor nace allí donde existe esa voluntad de ser y de dar la existencia al otro. Por tanto, constituye el acto más original y originante, a la vez, de la persona y de la comunión de los seres. Pero anterior incluso a la voluntad, está simplemente la conciencia de otro, es decir, la simple idea que tengo del otro ya me hace quererle como existencia, al menos oscuramente. El yo es ya -- la existencia implícita del tu y del nosotros. Por eso no hay persona -- sin comunidad, sin amor. Ser, conocer, querer: son los mismos procesos,

como quedá demostrado en otro capítulo de nuestro estudio. El ser no es para Nedoncelle cuestión de esencias congeladas, sino el acto de existir la existencia rodante, histórica, personalizada. Esta existencia así entendida lleva consigo el amor como núcleo fundamental, pues comienza en la voluntad de otro. La voluntad de promoción recíproca está al origen - de todo proyecto de existencia concreta, es decir, personal. El ser es - un somos y un amamos. El pensar es un "nos pensamos". Y el querer es un - queremos recíprocamente. No hay más ontología personalista y comunitaria que la ontología interpersonal. A este principio hemos aludido otras veces. El personalismo une siempre el orden ontológico con el orden personal y de ello se pasará al orden ético: ser, persona, amor. Cada uno de estos órdenes supone una plenitud y desarrollo del anterior. "El ser del yo no es reductible al ente o al existente separado; él se une a un tu - que no es una simple forma a priori de su auto-intuición sino una fuente a posteriori -o mejor a simultaneo- aunque en este tejido, en esta red - está ya presente toda realidad como en una promesa de asociación o de génesis parcialmente realizado de hecho, pero ilimitado o inacabado de derecho. Se ve cómo subsiste un punto de contacto entre la fenomenología y la metafísica; a saber, el 'cogito' implica un 'cogitamus'" (2). El amor es pues, competencia de la ontología de la persona, antes de ser objeto de la psicología e incluso de la ética o de la teoría de los valores. La primera instancia antropológica del amor es la metafísica de la persona.

Así, pues, toda la descripción y acepción del ser en el personalismo está igualmente, sirviendo a la comprensión y tratamiento del tema del amor. El ser, la existencia es, de alguna manera, un proceso colegial, un inter cambio de centros de relación. Existir es querer, en el mismo acto, la - existencia de los demás. La privatización del ser es imposible desde el-

punto de vista de su misma naturaleza personal. Se es persona porque se quiere a otras personas. Las situaciones dialécticas que podrían representar lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la conciencia colegial, la conciencia o perspectiva universal, la génesis y la reciprocidad de las conciencias, están resueltas en la filosofía personalista del amor, como veremos. Lo mismo se puede decir de la continuidad de las conciencias, de la aparición del tu en el yo y del nosotros en la relación yo-tu. El amor es la verdadera dialéctica del orden personal. El amor es la dimensión intersubjetiva y de comunión universal de la persona. El amor es la forma fundamental de la conciencia colegial, del yo-ideal. Es, al mismo tiempo, la verdadera realización de la reciprocidad y el contenido de la causalidad que el yo encuentra en el tú y viceversa, que da vía ontológica al nosotros. El amor es, finalmente, el verdadero sustrato ontológico de todos los procesos que se dan en el orden personal, siendo él, al mismo tiempo, lo más real y lo más personal. La realidad, el espíritu, lo concreto, se identifican con lo personal y con el amor que es todas esas dimensiones a la vez. El amor es la única dialéctica que supera todas esas aparentes contradicciones en el análisis de los seres. Por ello, el amor es la síntesis del universo personal.

Pero aquí nos interesa la influencia de dicha dialéctica del amor como formando parte del orden personal mismo. La relación del uno y de lo múltiple, de lo personal con lo comunitario, del yo con el nosotros, sólo se entiende a la luz de una metafísica del amor. Pero una metafísica personalista. Es más, creemos que en el personalismo, la epistemología, la existencia y la formación de la persona se identifican con el amor. El amor comprende en sí mismo una serie de principios que pueden resumirse así: la persona sólo es perceptible por el amor (función epistemológica=

y reveladora) pues la percepción es una donación personal. Esta percepción es ya una comunión, es una reciprocidad, y toda reciprocidad implica el amor. A su vez, todo amor es sentir, conocer y querer la promoción de la persona percibida, y querida en cuanto persona, no en cuanto poseedora de cualidades. La voluntad del otro o amor es ya una causalidad y continuidad en el ámbito de los espíritus, que lleva consigo una identidad y diversidad entre las personas, entre el yo y el tu. Estos principios son los que hacen posible la metafísica del amor (3). Este será también el programa de nuestra investigación presente sobre el tema del amor.

SIGNIFICACION DE LA METAFISICA DEL AMOR

Con el texto transcrito de "Vers une philosophie de l'amour et de la personne" II, 1, I tenemos prácticamente descritos los puntos de reflexión personalista sobre el amor. De todas formas, el lector se puede imaginar lo que será el discurso personalista sobre el tema del amor. Igualmente podrá comprender su función ontológica, es decir, su función a la hora de crear e interpretar la realidad; su capacidad para realizar en sí la esencia de la persona; su realización plena de la intersubjetividad; y, finalmente, su contenido comunitario. No existe otro modo de entender y realizar la comunión y comunidad de las personas mas que en el amor. Podríamos ocuparnos del amor como capacidad de entender el mundo. Pero lo que más va a ocupar nuestra atención y deseos, una vez estudiada la ontología y la antropología del amor, será la irrupción del amor en el universo de valores. Así puede fundar él mismo un orden de valores propios y personales. En ese orden de valores el amor no es sólo el primero de -

de los valores, sino el valor de los valores, el contenido de todos ellos. Sin el amor-valor no hay comprensión ética, no es posible la interpretación correcta del comportamiento personal. El amor es, al mismo tiempo, una ontología, una antropología, y una ética, además de una epistemología del otro, una revelación interpersonal y una hermenéutica de la realidad. Trataremos también las propiedades y formas del amor. El tema religioso= también estará presente en nuestra teoría personalista del amor porque pertenece, con él, a la ontología de la persona. Como se verá nos sale al encuentro desde distintos aspectos. Pero el concepto del amor será -- siempre un centro de encuentro para las distintas categorías personalistas. El amor es la posibilidad de éxito y de significado que tienen las afirmaciones de la ontología personal. Igualmente trataremos el problema de la caridad, pues no existe ningún dualismo en el amor: todo amor es caridad, es decir, generosidad, promoción de la persona, creación de libertad, etc.

Así pues, disponemos de tres zonas para el tratamiento de la significación del amor en el personalismo: ontología, antropología y ética. En -- ellas serán enmarcadas el resto de las significaciones particulares que supone este tema tan central para el proyecto de persona y de comunidad= que estamos revisando.

Comienza Nedoncelle por una constatación: la filosofía del amor está como al principio de su camino en Grecia, con Platón. Durante muchos si -- glos, la filosofía se ocupó solo de los problemas del conocimiento, reduciendo al hombre a un "cogito" puro, sin grandes perspectivas personalistas. Solamente el cristianismo asumió al hombre entero y real y se encontró con el tema del amor como esencial al hombre-persona. Hay que espe -

rar a los tiempos de Max Scheler para encontrar una reflexión sistemática del discurso sobre el amor (4). Sin embargo ha sido la teología la -- que ha estimulado a desarrollar la reflexión sobre el amor como necesidad del método personalista y antropológico. Por ella, el tema del amor y de la persona han irrumpido en la cultura de occidente y han pasado a formar parte del humanismo europeo. Ciertamente en el conocer hay ya un acto implícito de amor. Sobre todo en el conocimiento del otro. En tanto se quiere y puede conocer al otro en cuanto se le ama, y el amor nos descubre, a su vez, nuevos aspectos del prójimo.

Se comprende pues, que el tema del amor tenga su primacía en el personalismo y que ocupe un lugar decisivo en su ontología. Esta primacía hay -- que mantenerla y garantizarla (5). Más aun, el amor no es tema psicológico ni siquiera fenomenológico, sino que tiene su adecuada perspectiva en la metafísica personalista. Al fin y al cabo, el amor tiene que ser comprendido dentro de la filosofía de la relación personal que actúa como -- marco formal. En otra ocasión estudiaremos la relación subyacente al amor y sus formas de causalidad. No es que el amor sea una relación más, sino que es el sentido y el contenido de toda relación personal. Por eso hemos aludido a su primacía ontológica y por eso hemos querido comenzar -- por ella este estudio de la comunidad personal.

Esta primacía ontológica del amor puede entenderse de dos formas: el -- amor cuantificador del que hemos hablado en la segunda parte de nuestro estudio al exponer la primera expresión del pensamiento de Nedoncelle, -- antes de su giro personalista, donde se identifican el ser, el conocer y el amar. Allí se ponía de relieve que el amor era la capacidad del hombre para asegurar y garantizar la existencia de los seres, del no-yo al otro. ES DECIR, DE TODA REALIDAD PERSONAL E IMPERSONAL. "EL TRANSITO DEL NO-YO AL

yo, la unión de la esencia del no-yo en mí a su existencia en-sí están - aseguradas por nuestra facultad de la 'quantité nombrante'. El amor cuantificador, he ahí el hecho que nos sustrae al peligroso dominio del idealismo tradicional; he ahí lo que pone realmente los puentes que nos unen al universo sin ningún sacrificio absurdo de datos del espíritu" (6). Y no se puede decir que la acogida del tema del amor en Nedoncelle y su -- tratamiento sea la clásica del idealismo. Viene, en cambio, unido a la -- fenomenología y finalmente a la metafísica transcendente.

Por tanto, experiencia fenomenológica pero reflexión transcendental y ontológica sobre el concepto y la realidad del amor en el personalismo. El amor es el comienzo de todo lo que existe en mí y la garantía de todo lo que existe en sí después de en mí. Con ello se convierte el amor en la -- dialéctica más fuerte y creadora que haya conocido la filosofía de todos los tiempos. Esta intervención del amor en la fijación de la existencia= de las cosas, de la realidad personal e impersonal, es todavía más decisiva en el plano de la conciencia. El amor es el que pone en mí la existencia del tú, del otro, y finalmente, la existencia de Dios, el Otro -- por excelencia. La significación ontológica del amor llega aquí a su máximo de eficacia. Lo veremos cuando expliquemos la reciprocidad como verdadera causalidad personal. Y todo ello tiene lugar en y a través del -- amor personal. El personalismo es, pues, una antropología del amor frente a las filosofías del conflicto en que se sitúan los marxismos y dia-lécticas estructuralistas. El amor no es solo una actividad de la con-ciencia constituida sino que es la misma conciencia personal en su sentido esencial. Las dimensiones ontológicas del amor coinciden con la persona y lleva consigo la existencia en comunión interpersonal de la que la= comunidad-sociedad será solo una derivación.

Antes de pasar a analizar la esencia personalista del amor quisiéramos - aludir a otra expresión de esta primacía ontológica aludido. Nos referimos a su identificación con el espíritu. El amor es el espíritu personal. Así se funda la filosofía del amor. "Si el amor es la esencia del espíritu y si el espíritu tiene la primacía final de toda realidad, la aspiración puede adquirir un valor filosófico" (7). Desde ahora en adelante no puede haber filosofía sin la inclusión del tema del amor, principal denominación del espíritu.

EL AMOR COMO VOLUNTAD DE PROMOCION

Hemos apelado a una visión metafísica del amor. Pero, como en todos los capítulos anteriores, esto no significa que pasemos por encima o prescindamos de la experiencia llamada psicológica y que nosotros llamaríamos, - simplemente, personal. Comenzamos por reconocer que el amor es una experiencia frontalmente psicológica, pero que por la unidad personal del hombre, tiene que ser reconducida hasta la legitimidad de la transcendencia. Es allí donde yace su verdadera función antropológica, ética y religiosa en el personalismo.

Otra anotación previa a la entrada en tema: la esencia metafísica del -- amor, por el hecho de ser, al mismo tiempo, un proceso psicológico y un -- proceso personal, no podemos darla por completa hasta que no se expongan todos sus comportamientos personalistas. Lejos de cualquier dualismo de -- esencia y existencia en el amor, hay que decir que la condición personalista del amor hace que no exista como algo separable, abstracto e inco-- municado. Por el contrario, el amor solo existe en cuanto contribuye al=

proceso personal de reciprocidad, de intersubjetividad, comunión, etc.

Estos procesos son los que definen al amor en su esencia. El amor no necesita una esencia para existir sino unas personas que amen. De la misma forma, la comprensión del amor no se consigue ni agota sino es con la -- comprensión de la persona. Su fijación es su personalización: la persona es amor. La toma en consideración de esta equivalencia nos introduce ya, como queda dicho, en la verdadera filosofía personalista del amor.

El amor y no el "cogito" debe ser la verdadera reinterpretación de la -- conciencia moderna. Para que haya una coherencia entre denominación y -- realidad de la filosofía tiene que producirse la coincidencia de proce - sos aludidos. Si la filosofía es amor a la sabiduría es precisamente por que hay una sabiduría del amor. El amor, antes de ser objeto de la filosofía, tiene que ser su contenido.

Buscar definiciones hechas y románticas para el amor sería fácil. Sin em bargo, es necesario que la filosofía refleje la significación múltiple - del amor sin perder por ello su unidad fundamental. Más que definirle, - el amor tiene que ser descubierto a la luz de la "razón personalista" y= del logos interno a las personas, de las que no es separable. Si hay que convenir en una definición, Nedoncelle opta por esta: "El amor es una vo luntad de promoción. El yo que ama quiere, ante todo, la existencia del= tu, él quiere, además, el desarrollo autónomo de este tú; y él quiere, ~ sin embargo, que este desarrollo autónomo sea, si es posible, armonizado con relación al valor entrevisto por mí para él. Toda otra actitud es una parada tímida ante el umbral del templo; o es también una complacencia - egoísta ante un espejo. No hay amor propiamente dicho sino es entre dos= y si el yo no va al encuentro del otro a fin de poseerle a título tan --

real como sea posible: no como un objeto de espectáculo a contemplar sino como una existencia interior y como una subjetividad perfecta" (8). He aquí, como decíamos, un texto que recoge, en una sola definición, los aspectos múltiples de esa totalidad y radicalidad ontológico-personal -- del amor. En ella están reflejadas o por lo menos apuntadas, las dimensiones de interpersonalidad, reciprocidad, promoción, autonomía, derivación y seguimiento, encuentro, desinterés, valores de introcepción, existencia interior y subjetividad perfecta que es el amor entre dos personas. El texto es el manifiesto personalista del amor.

Todo esto viene a coincidir con el programa que nos hemos fijado para el contenido de este capítulo. De todo ello, la terminología que mejor identifica la noción personalista del amor es: la voluntad de promoción recíproca. Es, como se ve, un planteamiento completamente interpersonal y ahí va a consistir su equilibrio y su capacidad de síntesis ontológica. El amor no puede producirse sólo en una dirección. Su valor consiste, precisamente, en su reciprocidad: el yo y el tu al encuentro uno del otro. Lo contrario sería desequilibrar la ontología del amor, como veremos más -- adelante al hablar del "eros" y del "agape".

Max Scheler ha ensayado, igualmente, una síntesis fenomenológica del amor, pero según Nedoncelle lo ha hecho definiéndolo en función de los valores (9) en vez de las personas, como hace nuestro autor. El amor viene situado, en Max Scheler, como una mirada intencional hacia los valores, en cuya cúspide está una persona que confiere valor absoluto a los demás valores fragmentados.

Esa persona absoluta se identifica con el valor supremo. Entonces, en Scheler se da una filosofía de los valores que desemboca en una noción personalista del amor, pero no es una asunción del amor como generador de una ontología propia. El amor vendrá profundamente determinado por la visión del otro como valor. Pero esto no basta para Nedoncelle. Se puede amar el valor del otro en sí, incluido el cuerpo; se pueden amar los valores físicos, o las cualidades espirituales del otro; o se puede, finalmente, amar al otro como persona en sus valores transcendentales. Y el primer valor transcendental que hay en el otro es su persona. Por ello, el amor a la persona en sí del otro tiene siempre un relieve moral, una extracción ética y no tanto ontológica, como sucede en el personalismo. La teoría del amor en Scheler es una reducción de sus ideas morales, mientras que en el personalismo tiene un planteamiento más autónomo. El amor en Scheler, no tendría una tarea ontológica y dialéctica de constitución y formación de la persona sino sólo su valoración y respeto moral para la persona ya constituida al margen del amor. No una pedagogía activa y creadora sino orientadora.

Es posible que lo que más haya que resaltar aquí sea la dimensión dialéctica del amor en el universo personal, en la continuidad de las conciencias. Dos aspectos interesan sobre todo: el amor como promoción libre del otro y la realización interior del amor al otro, pues el otro viene subjetivizado, interiorizado en mí, y no queda fuera de mí. Las aporías y dificultades que esto puede crear a la hora de discernir el contenido del comportamiento amoroso y de la verdadera estructura del amor ya lo veremos más adelante. Pero la voluntad como fuerza creadora, como dialéctica personalista está ausente del proyecto del amor en Scheler. Su filosofía del amor se concreta en una contemplación emocional, pero no en una

acción creadora, promotora y correctora de la persona, de las relaciones yo-tu. Con esto no queremos decir que su estudio quede en el plano movido de la psicología o de la afectividad. La teoría de Scheler sobre el amor cumple las condiciones de una intuición fenomenológica del valor, pero no tiene ese planteamiento de alcance personalista. Sin embargo, -- Scheler significa, después de San Agustín, la conciencia y la expresión de la necesidad que la filosofía cristiana tiene de una reflexión completa sobre el amor. Su tratamiento y explicación no tiene por qué estar camuflada en otras reflexiones. El tema del amor es lo suficientemente importante y recorre la historia del pensamiento humano, al lado de las -- preocupaciones gnoseológicas.

Para Nedoncelle, en cambio, el amor es una "energía realizadora que quiere contribuir a la existencia y al desarrollo del otro" (10). Así pues, el carácter dialéctico y creador y el carácter personalizador son las -- dos dimensiones más diferenciadoras de este análisis fenomenológico del amor. No se trata de que triunfe un amor-valor; no se trata tampoco, de poner al amor como vértice del universo personal de los valores. Se trata de aceptar la persona como máxima instancia del amor en su origen y -- motivación ontológica, y no solo en su dirección final. El amor no tiene un fin externo a la persona o a sí mismo; no tiene otro contenido, no -- proyecta algo sobre ella, sino que asume la persona en su realidad y totalidad como punto de partida y de referencia. Es la persona la que hay que desarrollar desde el amor. La ontología del amor se entrega a la promoción y desarrollo de la persona con toda la fuerza que da el buscar sólo al tu por el tu, en sí y por sí, por su existencia misma, sin finalidades distintas o externas a la persona. Sin finalidades mediadoras, es-

decir, sin mediatizaciones de ninguna clase, buscando pura y radicalmente el ser de la persona en sus posibilidades y vocación. Es un compromiso con la persona y nada más.

Como se ve, aquí han salido a relucir dos procesos importantes en torno al amor: una voluntad de creación y una voluntad de promoción. El amor, es ante todo, una voluntad de creación. Esa es su primera tarea y que va inscrita en su misma naturaleza dialéctico-personal. En el fondo, se trata de un sólo y único proceso: la voluntad de promoción que, en un cierto momento, tiene que comenzar por ser una creación de la persona a amar. Apurando la significación ontológica de nuestras nociones personalistas a la luz de la metafísica adoptada en capítulos anteriores, llegamos a la identificación de amor y persona. El ser era ya una creación y promoción de los seres por la relación transcendental establecida entre ellos y el ser. Mucho más explícito aun, el yo es ya un comienzo y creación -- del tu y progresivamente del nosotros de la comunidad. Todo ello sucedía en el yo-ideal como anticipación de todos los tu siguientes, incluido el tu divino. El amor personal lo que hace es elevar a conscientes y recíprocos (dos dimensiones esenciales de toda personalidad) todos estos movimientos en el seno del ser y de la persona. El ser es de alguna manera, la prefiguración de la persona, del nosotros y del amor. Porque el amor es ser, antes de ser amor. De esta forma se sitúa el problema del amor en su justa dimensión. Y por esto luchará la filosofía de Nedoncelle, que ahora iniciamos.

Al amor no se le pueden poner límites en su intencionalidad, en su originalidad y en su capacidad personal. Sólo encuentra límites en su realización, en sus posibilidades, no en su voluntad del otro.

A estas alturas de nuestra reflexión nos viene una duda y un temor. ¿No estaremos convirtiendo al amor en una entelequia, en una magnitud idealista, en un "aspirar", en un "querer" puramente intencional y síquico, aunque hablemos de dimensión personal del amor? ¿Qué es lo personal en el amor? Este será el mayor desafío a nuestra investigación desde ahora en adelante: distinguir lo personal de lo síquico en el amor para llegar hasta lo metafísico.

Es cierto que el amor hunde sus raíces en los aspectos emocionales de la persona; en el siquismo y en la afectividad como dimensiones integrantes de la misma. Sin esta experiencia afectiva no se puede fundar ni la realidad del amor ni la de la persona. Sin embargo, debe trascenderla para acceder a un plano de metafísica personalista. El amor, que es la máxima realización de la causalidad personal e interpersonal alcanza o afecta a los momentos más esenciales y decisivos de la persona. Sin embargo, parece que el amor no puede considerarse, en el plano interhumano, como un proceso creador, sino solo como continuación. Cuando un yo da la existencia a un tu como efecto de una intervención natural, ello es una "continuación libre" del impulso oblato vital subyacente en toda persona. Es una asunción libremente aceptada de continuar el proceso creador iniciado en el mundo. Ello lleva consigo, sin duda, una postura de amor, de libertad, de donación al servicio de la promoción de la persona amada. Dicha conciencia personal amada comienza a existir a partir de la aceptación de la entrega. Ciertamente el amor está presente en su origen, dando comienzo en él a su ser personal, pero no parece que el amor sea considerado una "creación".

La tesis de Nedoncelle se abre camino en medio de estas dos posturas extremas: el amor no es creador pero tampoco es un puro o simple acto re - flejo causado exclusivamente por las cualidades de la persona amada ya -- existente. No son las cualidades las que desencadenan el amor interpersonal sino la persona en cuanto tal, y hasta separada de sus cualidades, si ello fuera posible. Entre las cualidades del amado (cualidades amadas) y el amor-respuesta del amante tiene que insertarse un acto libre de donación, de querer la promoción y la libertad de la persona amada en cuanto persona, no en cuanto conjunto de valores. El amor es un acto perso - nal de suma libertad, aunque esté precedido y condicionado por la exis - tencia de las referidas cualidades. Solo así salva su identidad personal. Lo contrario sería solamente una coincidencia de cualidades entre dos -- personas, pero no una "voluntad del otro" por parte del yo.

A pesar de todo esto, los problemas de la metafísica del amor no están en que sea o no sea creación sino en la perspectiva autonomía que deben conservar el yo y el tu cuando están siendo protagonistas del amor y de la - promoción del uno por el otro. Con otras palabras: el hecho de que el yo se preocupe y asuma como tarea propia la promoción del tu, no tiene que significar una absorción de su personalidad o iniciativas. El amor al tu no tendrá que significar una absorción de su personalidad o iniciativas. El amor al tu tendrá que dejarle la libertad o capacidad suficiente para que la persona, precisamente en virtud del amor con que es amada, se desarro - lle por sí misma. Amar al otro es ser causa de su libertad. El amor nunca será la interferencia en la libertad del otro ni siquiera para hacerla mía. No es mi libertad la que comunico al otro cuando le amo, sino -- que amándole le ayudo a descubrir él su propia libertad.

Todo esto se entiende correctamente a pesar de que hemos defendido la interiorización del amor entre sujetos. El yo, cuando ama, y precisamente porque ama, no permanece fuera del tu. Por el contrario, el amor presupone y realiza una introcepción recíproca de subjetividades, pero sin privar a cada persona de su identidad y libertad. El impulso y el movimiento personal del amor no obliga ni a ser amado de una forma necesaria, ni a ser suplantado como persona y como individualidad. El amor supone la coincidencia de los espíritus pero no la anulación de uno de ellos por el otro, ni siquiera en nombre del amor. Esta actitud de respeto al otro a pesar del amor, podría compararse con la imagen de una pregunta y una respuesta. Es decir, el amor es un diálogo entre el yo y el tu, o sea, una pregunta que lleva y ofrece en sí misma no la respuesta sino la libertad para la respuesta. A pesar del ofrecimiento del amor que no es algo determinante del suyo (11). El amor es, en su estructura, el fundamento del diálogo ^{ENTRE LAS PERSONAS QUE INTERVIENEN. AVEREMOS DECIR QUE EL DIÁLOGO} no es una imagen para calificar el amor sino que es su misma estructura y alude a su carácter libre y recíproco. Creemos que con esto queda significado el punto fuerte y esencial de la teoría personalista sobre el amor. Así queda puesto de relieve, igualmente, la primacía ontológica del amor.

En definitiva, superando la ilusión vitalista del amor nos asomamos a -- una visión dialéctica-personalista, donde el yo influye y modifica, promoviéndola, la existencia del tu, causando en ella el desarrollo de su interioridad que sigue siendo autónoma, libre, con existencia en-sí, pero aumentando esa libertad por el amor del otro. El amor es, así, la plenitud de la libertad interpersonal.

EL AMOR COMO DIALECTICA DE TRANSFORMACION PERSONAL

Estamos pues, comprometidos en la labor de situar el amor en su verdadera significación ontológica, que consiste en la voluntad de promover la existencia interior y libre de la persona amada y en virtud de ser amada. Con ello, el amor constituye un momento de creación-continuación y no solo de contemplación del tu. Ahora, en cambio, tenemos que responder a los diferentes interrogantes y aspectos que plantea una tal concepción dialéctica del amor. Con ello veremos que la noción de amor en el personalismo se distancia, cada vez con más amplitud, de la visión platónica que le explica como efecto de valores en la persona amada. Para nosotros, por el contrario, el amor surge en la conciencia como un acto libre e interior a sí misma; como voluntad y fuerza del yo que ama porque quiere y, al querer, ama, pues libertad y querer son una misma cosa en el amor.

Ya quedó sugerido que las teorías históricas y analíticas sobre el amor venían del campo de la teología cristiana. Ha habido más interés por conocer y predicar el amor en las religiones que en la filosofía. Y es que en definitiva el amor está más vinculado a la razón divina que a la razón humana. El amor es el que mejor encarna el "logos". El hombre en tanto descubre la existencia y significación del amor, en cuanto se abre a ello y se acoge al absoluto. Entonces, en un acto secundario y derivado, la filosofía se ha ocupado del amor, cuando veía que la pregunta o la realidad del amor le venía precedida por la concepción religiosa de la persona. Grecia no fue capaz de alumbrar la idea de la persona; tampoco la idea del amor personal. En cambio, en el cristianismo se tiene la necesidad de explicar a Dios y nada mejor que recurrir a la idea de persona y

de amor, tan unidas en el ser de Dios-Padre. San Agustín emprendió la ta ^{de} rea comprender a Dios desde la persona. San Juan había iniciado ya la -- imagen del Dios-amor frente al "logos" racional de los griegos. Por eso= el cristianismo es la filosofía de la persona por excelencia, pero antes es la religión del amor personal. El dualismo griego "eros" y "agape" es unión del amor y de la persona en el cristianismo.

Dejando un poco al lado la visión esencialista del amor, creemos que toda la importancia del tema va a concentrarse en identificar y justificar su existencia y, por tanto, su posibilidad. La historia de la polémica se -- ha detenido en este aspecto: ¿puede existir un verdadero proyecto o proceso de amor entre los seres personales? ¿Será posible determinar la esen cia del amor a partir de la discusión sobre su realización interpersonal? ¿Es la persona la que decide, en su ontología, la comprensión del amor y su existencia? Con ocasión de estas y otras preguntas, veremos que el per sonalismo es una dialéctica de la existencia y de la identidad personal, también en el tema del amor. La interpersonalidad y reciprocidad forma -- parte esencial de todo proceso amoroso.

Un replanteamiento personalista de la famosa discusión sobre "eros y "agape" que tanta literatura ha provocado, incluso en nuestros días (12) pue de ser ésta: ¿es capaz el yo de vivir para el tu buscando su personifica ción desinteresadamente, saliendo de las propias perspectivas, liberándo se de las presiones internas de su yo, entregarse al tú por el tú, sin -- mezcla ni confusión de finalidades? ¿No se estará buscando, sin quererlo el yo a sí mismo, y no estará promoviendo su propia existencia, cuando -- busca o cree buscar la promoción de la existencia del otro? Esta es la -- legitimidad y el sentido de la pregunta por la existencia y por la esen

cia del amor. En definitiva, ¿existe el amor-generosidad o existe el amor-egoismo? ¿Puede darse entre los hombres que unos busquen el bien de los otros, o por el contrario, estará hecho el mundo de esferas individuales, de intereses cerrados en torno al yo, que se respetan unas a otras sin intercambios o comunicaciones personales, sin comunión de interioridades? O por el contrario, como creemos nosotros, ¿hay realmente en cada proyecto personal, en cada conciencia individual, una mirada, una apertura, una preocupación real y sincera por la vida, por la libertad, por el bien de los demás, colaborando respetuosamente, libremente, generosamente a su promoción y bienestar? Este es el sentido de toda filosofía sobre el amor que recoja, realmente las preocupaciones de la existencia humana y salga al paso de la progresiva desconfianza en el amor entre los hombres. Con ello, intentamos devolver a la civilización la fe y la confianza en un hombre y en una colectividad edificada sobre la vocación ontológica que cada persona trae de entender y amar a sí misma. No habrá oposición entre estas dos solicitaciones de la persona: amarme a mi es ya comienzo del amor a los otros. El lector se ha dado cuenta de la aportación de la metafísica personalista a la cultura actual. Frente a un mundo y a una sociedad que plantea la existencia en términos de individualidades aisladas o de colectividades sin forma, frente al ser-en-sí que quiere ser-para-sí, el personalismo ofrece una existencia como inter-existencia, una vocación personal al tu del otro, y una posibilidad de desarrollar esta lógica íntima de los seres mediante el amor. Repetimos que estas -- son consecuencias, a nivel de conciencia, de la metafísica planteada en los capítulos anteriores de nuestro estudio, concretamente en la parte -- cuarta, al hablar de la metafísica personalista.

Aquel análisis del ser de la persona y desde la persona no era nada abs - tracto u oceánico, sino que llevaba consigo una concepción de la existen - cia como factor para la convivencia, para el amor recíproco, para la co - laboración, para la promoción. Así, pues, la filosofía del amor aparece = como la puesta en práctica de la fuerza ontológica y personal de la es - tructura de los seres. El resultado de los elementos de comunión inscri - tos en el ser y en la persona. Todo ello se reduce a la dialéctica apun - tada: ser individuo para ser persona, ser aislado para la comunicación; individualizarse y singularizarse para entregarse y universalizarse; ser yo para poder ser tu y nosotros. El amor no prescinde sino que intensifi - ca la dimensión individual-personal de la existencia como condición para la comunión recíproca.

Con esto, la filosofía del amor sigue fielmente los postulados de la me - tafísica de la persona. Este era nuestro compromiso en capítulos anterio - res. Pero también es verdad que la fenomenología del amor lleva a pleni - tud la ontología interpersonal. Es cierto, como decíamos, que la cuestión planteada por el dualismo en el amor (la existencia de un "eros" y de un "agape", viendo en aquel un amor-a-mi y en este un amor-al-otro) tiene - únicamente un sentido de análisis histórico: Grecia no conoce más que el "eros", el amor-a-mi; el cristianismo introduce y conoce el "agape", el = amor-al-otro (13). Sin embargo, nosotros queremos trasladar el problema = al orden fenomenológico, porque el discurso histórico está motivado por = una misma filosofía. Igualmente, parece claro que el "eros" no designa - exclusivamente un nivel biológico o sensual del amor del hombre frente a un amor espiritual que fuese el "agape", tanto el "eros" como el "agape" son amor de todo el hombre, amor de la persona, amor de la unidad. Tam - bién en el "eros" se realiza la esencia del hombre.

Por tanto en el "eros" está el hombre y él es un amor tan digno, noble y valioso, como digno y valioso es el mismo hombre en sí. Pero lo que interesa resaltar en la descripción y en la identificación del "eros" como amor, no es su parcialidad o extensión sino su motivación formal, su intencionalidad y arranque. El "eros" es el intento del hombre de utilizar el amor para ampliar su ser y su poder. El postulado fundamental del -- "eros", como proyecto de amor, consiste en poner el yo como centro y meta del amor que queda así sometido a las tensiones y exigencias exclusivas del yo. Eso no quiere decir que el denominado "eros" haga del yo el objeto material único y exclusivo, de su esfuerzo de amor. El yo erótico puede muy bien amar al tu y ser amor al tu. Pero todo esto lo hará mirando y buscando sólo la utilidad de sí mismo y no el bien y la promoción -- del tu por el tu. Lo cual es ya descalificar la esencia personalista del amor; es destruir el amor.

Solamente aquí tendríamos una razón para negar la posibilidad del amor -- basado sólo en el proceso del "eros" como algo incapaz de liberarse de -- sí mismo y abrirse a un verdadero interés por el tu. El amor es libertad del yo para entregarse al tu y asumir como propio (del yo) el mismo destino del tu. Esta actitud "erótica" tiene lugar también en el amor a Dios. Cuando el hombre ama a Dios buscará en El --según los defensores del eros-- un complemento a su propio ser de hombre. En este supuesto es como hay -- que comprender la crítica a la religión de Feuerbach, cuando habla de la religión antropológica base posterior para la crítica marxista (14). El -- hombre proyectaría en Dios la respuesta a sus necesidades. El hombre buscaría en Dios lo que a él le falta para ser perfectamente hombre. "Por -- el amor --dice Nedoncelle-- el alma se despierta al deseo de alcanzar la -- perfección absoluta de la que ella está desterrada aquí abajo, y de la --

que ella guarda una nostalgia indescriptible. El amante es víctima de sí mismo y busca, por consiguiente, poseer a Dios para ser él mismo divino. En cuanto al amor de otros seres humanos, él no puede ser, en estas condiciones, más que un instrumento para ir hacia sí y hacia Dios. El prójimo es un peldaño que sirve para subir hasta lo divino y nosotros no podemos menos de ver en nuestros compañeros que un medio para nuestra ascensión: les amamos 'propter Deum'" (15). Por consiguiente, el amor-eros se busca siempre a sí mismo; él mismo es el principio y el destinatario del amor de sí mismo a sí mismo, pues en el fondo es un amor que no es capaz de trascenderse. Todos los demás amores regionales que caen bajo la influencia de la intención "eros" son instrumentalizados por ella, y por tanto, privados de su propio valor y sentido, puestos al servicio del yo para enriquecerse y engrandecerse a costa del tu y del nosotros. Esto no es el amor que define el personalismo.

Estas afirmaciones convertidas en acusaciones y desprovistas de su sentido histórico se suelen aplicar al cristianismo cuando defiende el amor a Dios. El cristianismo sabe, desde los tiempos de San Agustín, que la primacía de ser lleva la primacía del amor. Lo que más es, es también más amable, o sea, más digno de ser amado. La dignidad en el ser exige la dignidad en el ser amado. "Como Platón, el cristianismo profesa que la esencia más real es la más amable. Es digno de existir lo que es digno de -- ser amado. Pero en lugar de poner al amado por encima del amante, el -- cristianismo piensa que la perfección está en el acto de amor y que no -- hay ningún tipo de humillamiento en el hecho de querer el bien de otro -- ser por inferior que sea" (16). Consiguientemente, el cristianismo no pone otras diferencias, otras jerarquías, otras distinciones en el amor, -- que aquellas que vienen causadas por la naturaleza de la realidad o de --

la persona amada. Porque el amor es siempre igual, siempre digno, siempre laudable. El amor es suficiente para definirse y dignificarse a sí mismo. El amor es el fin de sí mismo. Sólo se exige un orden en el amor.

Pero no es exactamente por ahí por donde queríamos conducir el discurso restante sobre el amor. Cuando el cristianismo pone el amor a Dios en el vértice de la existencia humana y subordina los "otros" amores a éste, no viene comprendido. Ello ha dado motivo para acusar al cristianismo de inhibición en la edificación de un mundo basado en el respeto y amor a los hombres, a los necesitados. Se le acusa de que dicho amor al hombre no es por el hombre sino por Dios. Es subordinar el amor al hombre. Es someter el amor del hombre al amor de Dios con intentos de utilizarle. Esto no es verdad, no cabe en la idea que el personalismo ofrece del amor. Nadie ignora ya que la ontología del amor es una ontología de la unidad del amor. Por eso rechazamos todo dualismo esencial en el amor. El amor es uno, y es el amor a Dios el que causa el amor al hombre. Esto, a su vez, es la mayor dignificación del hombre: ser amado con el amor que procede de Dios, con el amor destinado a Dios. Que el amor al hombre tenga al hombre y a Dios como motivo no es ninguna humillación para el mismo hombre. En definitiva, es un problema de transcendencia del amor.

Porque se ama a Dios por eso se colabora en la edificación de una sociedad bajo el signo de la fraternidad, del amor y de la reconciliación humana. Una sociedad basada en el amor y respeto a Dios lleva también a una sociedad del respeto al hombre por el hombre. La teología se convierte así en la estimuladora dialéctica de una antropología y de una sociología, o sea, de una forma de convivencia interpersonal. El amor personal a Dios, por exigir el respeto a lo que de absoluto hay en el hombre, en-

la persona, es ya una primera ordenación de la convivencia en el universo de conciencias. La presencia del absoluto personal en todas las con-ciencias personales: ese es el fundamento de la comunión de conciencias= que cristaliza en la cónvivencia recíproca.

¿Y qué sucede, mientras tanto, con la otra dirección histórica del amor personal? Hemos hablado y descrito el "eros" griego en su reconversión - personalista. Veamos ahora lo que sucede con el "agape". El "agape" es - la otra dirección del amor que ama al hombre y al tu por su auténtico -- desarrollo y promoción, por muy bajo que sea el valor del tu en relación= con el yo amante. Es la estructura de la encarnación cristiana tal como= la describe S. Pablo atribuyéndosela a Cristo: Carta a los Filipenses, II, 6-8. Es el amor producido no por las cualidades amables o de valor - sino por inclinación personal y libre hacia el tu; un amor que no está - motivado por el rango del tu sino por la fuerza interior y personal del= yo como invitación e impulso a entregar su vida al tu y para el tu, buscando su elevación, su bienestar, su promoción. Y ello supone muchas veces un "descanso" ontológico para que sea el tu quien "suba" en su nivel personal. No hay otra ley del amor: la muerte, el disminuir para que - otros crezcan, el sembrar y desaparecer para que otros nazcan. Y todo es= to lo debe occidente al cristianismo. Sin esta intuición y proclamación= cristiana el mundo sería una dialéctica de competencia, de eliminación, de enfrentamientos, de promoción del más fuerte que desembocaría en el - egoísmo y la violencia.

En el amor que queremos defender, el tu es amado por sí mismo, en cuanto persona como el yo; en cuanto persona que forma parte del yo (alteridad) y en cuanto, con el yo, forma el nosotros de la comunidad. No es el yo -

quien se ama en el tu sino que es el tu quien viene amado incluso en el yo. Son dos concepciones del amor completamente diferentes y opuestas. El hombre es amado por sí mismo, porque es persona. En definitiva, el "agape" parece ser la forma más desinteresada del amor entendido como -- fuerza de donación y benevolencia sin cálculos, desinteresadamente. La persona y el amor es lo más apuesto a la instrumentalización. Todo lo demás es medio. Sólo la persona es fin.

Cuando hemos puesto el interés de este capítulo en verificar la legitimidad del amor, es a este amor-"agape" al que nos referimos. ¿Será posible y real la existencia de una relación yo-tu basada en el amor puro y desinteresado de uno hacia el otro?. Este es el amor cuya realización y desarrollo se atribuye al cristianismo frente al helenismo. En Grecia el amor y su teoría resalta la afirmación del yo, incluso cuando se trata de fijar sus relaciones en el amor. La posibilidad de una metafísica de la caridad y de la generosidad frente a la fundamentación del egoísmo y de la posesión es, igualmente, tarea de este capítulo. Ha sido el personalismo el que ha denunciado las falsas filosofías del amor y de la comunión, basadas en dialécticas incompletas. "Sartre está decidido -dice Ne doncelle- a definir el amor por la posesión más bien que por la promoción. Estos dos términos no son ya iguales en su doctrina. Es por esto -- por lo que me pregunto si, a pesar de las apariencias, su doctrina trata del amor o de los sucedáneos del amor... Para decidir sobre ello es a toda su metafísica de la conciencia a la que hay que juzgar, y a la cual -- yo opondría, por mi parte, otra metafísica... Poniendo el 'enfrentamiento' como fórmula fundamental de las relaciones concretas con el otro, él pone, 'a priori', toda forma de intersubjetividad bajo el signo de la -- amenaza, y decide de antemano, que la continuidad de las conciencias es

imposible" (17). He aquí ya planteada la crisis de la metafísica de Sartre en el tema del amor. Ella es completamente opuesta a la réplica personalista. Es una metafísica de la posesión y del sometimiento. En com - bio, en el personalismo los planteamientos del amor se hacen en términos de promoción, servicio, reciprocidad, continuidad. Posesión y promoción= definen, ya desde ahora las dos metafísicas del amor que se designan his - tóricamente como "eros" y como "agape", según hemos visto.

Para nosotros pues, el amor es promoción y desarrollo del tu por parte - del yo y viceversa. Todos los comportamientos de la persona que no pue - dan ser designados así, no pertenecen ni participan de la metafísica per - sonalista del amor, y no pueden ser llamados amor. Son falsas actitudes= del amor que repercuten gravemente en la forma de entender la persona, la convivencia, la relación entre los centros de conciencia que forman - el nosotros. No puede haber verdadera subjetivización del nosotros sin - esta perspectiva universal.

Con todo esto que llevamos dicho, estamos todavía dentro de un régimen - de dualismo en el amor. San Agustín parece que intentó una reflexión uni - taria y sintética sobre estos dos aspectos del amor (18). Nadie podía ha - cerlo mejor que él, tan próximo al modelo cultural griego y tan compene - trado con el cristianismo. Lo que San Agustín hace es una teoría de la - caridad, tomando como punto de partida de dicha elaboración, la estructu - ra de la vida trinitaria en Dios pero también en el hombre. Partiendo de ella construye San Agustín su antropología del amor (19). En dicha teo - ría, la intersubjetividad, la unidad y la comunión son tres dimensiones= esenciales y tres condiciones para su correcta interpretación. Esto quie - re decir que el amor no puede existir más que entre dos seres distintos, cuanto más distintos, más función y sentido tiene el amor. Es precisamen -

te el amor el que hace unirse, o por lo menos, comunicarse a las personas distintas y afirmadas en su individualidad. Dicho amor va en ambas direcciones y no respeta diferencias. El amor es esa comunidad dialéctica de las personas que se encarga de realizar la unidad entre los seres amados, respetando y manteniendo su individualidad y características. Dicha unidad tendrá una estructura de comunión: no será una igualdad, no será una absorción o asimilación, ni siquiera una participación; no será tampoco una posesión, ni una victoria del yo sobre el tu o viceversa. Será pura y simplemente una comunión una compenetración, una introcepción recíproca, un intercambio de perspectivas y proyectos entre conciencias personales.

Cuando en el capítulo siguiente estudiemos las formulaciones comunitarias de la metafísica personalista comprenderemos mejor el sentido de estos procesos. Ahora les analizamos sólo desde la perspectiva del amor, pero no vienen estudiados en toda su profundidad y significación fenomenológica. Sin embargo, puestos ya en este punto, digamos que la coincidencia de los espíritus, y por tanto de las personas, sólo se realiza en el amor. "Es en el amor donde se encuentra la pura comunión. Mientras -- que la participación natural se refiere a la cualidad y a los atributos -- mientras que la asimilación equivale a la desaparición de la naturaleza -- en el yo, la comunión se establece entre dos personas. Comunión es tener conciencia del otro como una singularidad y al mismo tiempo tener conciencia de nuestra identidad con él. No se comprende absolutamente nada de la percepción del otro, si se niega uno a reconocer, por una parte, que la relación de alteridad entre el yo y el tu es fundamental, y por otra parte, que el yo está puesto, en cierta manera, como identificándose con el tú" (20). Por consiguiente, sólo el amor define y cumple la fenomeno-

logía de la comunión. Y viceversa: sólo la comunión realiza el verdadero proyecto interpersonal del amor. La participación no es suficiente. Ella es un proceso impersonal que tiene lugar entre las cualidades y atributos naturales de los seres sin realizar ningún proceso de comunión entre sujetos personales. Tampoco es suficiente la asimilación porque supone la desaparición de una de las dos partes para dar paso al triunfo de la otra. Solamente la comunión respeta la dignidad de la persona existente y al mismo tiempo promueve su desarrollo y sus libertades. No hay mejor modelo de sociedad que el basado en el amor.

EL SER DEL AMOR COMO AMOR AL SER DE LA PERSONA

Planteados así los problemas en torno al amor, y dejando ya a un lado las discusiones y calificaciones históricas, vamos a centrarnos ya en la posibilidad real del amor (o posibilidad del amor real) como proceso interpersonal. Es decir, el amor interpersonal no es ninguna ilusión vitalista o utopía de conciencia sin destino personal. El amor es una posibilidad real existente y dependiente sólo de la voluntad de las personas recíprocamente constituidas y comprometidas en el nosotros del amor. Quere mos decir que la reciprocidad afecta a la misma esencia del amor y decide su existencia. El amor personal, o es recíproco o no existe. El dualismo que hemos apuntado más arriba se resuelve planteando la reciprocidad del amor en toda su extensión y profundidad de este discurso. No se trata de oponer el yo al tu para que, en la dialéctica del amor, triunfe una clase de amor sobre otra, un yo sobre un tu. La oporía "eros-agape" se soluciona no por vía de dualismo sino por vía de reciprocidad en la -

percepción y en la entrega al otro. Al final de este proceso no hay más que un amor, por múltiples que sean sus instancias y motivaciones personales.

Con esto entramos en otra dimensión atractiva del amor: el de su unidad.

El máximo de unidad hay que conjugarlo con el máximo de comunión y respeto a cada identidad personal que concurren en el nosotros. Por ello, el amor es simultáneamente, necesidad de comunión y libertad de unidad. "Si hay un fondo de necesidad en el amor, también hay un ambiente de libertad. El es percepción, pero es también invención. La autonomía que él quiere comunicar, él la adquiere allí mismo. Y si él recibe constantemente algo de lo que da es para aprender a dar cada vez más y recibir cada vez menos" (21). Necesidad, libertad, donación, receptividad, son algunos de los aspectos dialécticos que lleva consigo esta noción del amor, como tendremos ocasión de ver más adelante. Pero la dialéctica no va a ser más que reciprocidad como extensión de la voluntad amante. La reciprocidad es lo constitutivo de la metafísica del amor.

Como se ha podido observar, queremos superar el aspecto unilateral (favorecido por el dualismo) del amor y llegar a una aceptación plena de la reciprocidad. El amor no es autoritario, no se impone, pero tiene que ser correspondido en reciprocidad para que complete su círculo esencial. Sólo así es un amor real, es decir, eficaz. Lo contrario es un amor iluminista, de impulso primario más que de determinación y opción personalista. "La voluntad de reducir la esencia del amor a la generosidad unilateral es incompleta y ella misma incoherente. Todo amor verdadero quiere la reciprocidad y la eficacia" (22). Así pues, ni siquiera se puede -

decir que el amor sea la generosidad, sino que tiene que ser generosidad recíproca. La reciprocidad es la formalización del amor personal. Ella es su verificación y comprobación más evidente.

Cuando hablamos de reciprocidad lo primero que hay que entender es que el amor se dá de persona a persona. Así de sencillo, pero así de importante. El amor se dá allí donde hay una conciencia del yo y una percepción del tu. El amor no se dirige desde el yo a las cualidades del tu, sino al tu de las cualidades. El yo quiere al tú en cuanto tú, como tú y para que siga siendo tu. Por consiguiente, los dos extremos de la relación personal amorosa son sólo las personas y en cuanto personas, no en cuanto sujetos de cualidades o cuadro de valores. El amor, al dirigirse al tu, decide y define lo que este tiene de persona delimitándola y estableciendo en ella la conciencia del amor.

Otra significación implícita del proceso de reciprocidad en el amor es la percepción. El amor presupone la percepción recíproca del yo y del tu. Queremos decir, que la reciprocidad, antes de ser un comportamiento de la conciencia amante es ya una posición ontológica y epistemológica. El tu está frente al yo; el tu es percibido por el yo, y el tu es amado por el yo. Por consiguiente, el amor es ya una metafísica fundante del tu -- que viene creado, percibido, al mismo tiempo que viene amado. Amor es -- crear la persona; amar es decir a uno tu existes y existirás mientras exista y ame yo, porque el amor y la existencia son recíprocas.

La posición ontológica del tu es, como dice muy bien Nedoncelle, el mínimo de reciprocidad presente en toda existencia, mientras que el amor es el máximo. Entre estos dos extremos se extiende nuestra investigación.

El ser ya es reciprocidad y, por tanto, comienzo del amor como estructura de toda existencia personal. De ahí que se comprenda fácilmente que el amor es la plenitud de la existencia personal y recíproca al mismo -- tiempo. A su vez, la existencia misma ya es un mínimo de amor. Todo ser, por el hecho de existir, es digno de amar y capaz de ser amado. Mucho -- más si ese ser tiene conciencia personal, es decir, conciencia de su existencia, de su relación con los demás. Por consiguiente, existir es ya -- un comienzo de amor. Existir significa estar dispuesto a colaborar con -- el conjunto de los seres para edificar una convivencia en el amor. Existir es actuar modos de comportamiento en función del amor. Existir es ya una oferta pública de amor, pues la existencia es disponibilidad y no -- egoísmo como veíamos anteriormente. Ser es ser capaz de intervenir en el proceso del amor y ser portador de un mensaje de amor, aportar una vocgación irrenunciable al amor y a la comunión personal. Sólo lo que no es -- no puede ser alcanzado por el amor; y sólo lo que no es no puede amar (23). El amor es el sentido de toda existencia, además de ser su origen y causalidad.

Avanzando otro paso más diremos que persona y ser se unen en el tu. El -- tu de la reciprocidad debe ser amado por ser y por ser persona y solamente por eso. El amor alcanza y va dirigido, exclusivamente, al ser íntimo de la persona a la intimidad de la persona en cuanto ser. El ser se ha convertido en ser-en-sí, pero también en ser-en-mí, y sobre todo, en ser-en-mi-para-ti, o sea, en ser para el amor. Toda existencia es un ser para el amor. Ahora se comprende por qué hemos defendido el carácter personal de toda existencia en la llamada ontología personalista de Nedoncelle. Por lo demás, solo el amor lleva a plenitud la existencia de todo -- ser concreto, tanto más concreto cuanto más amado es, porque el amor es=

lo que "personaliza".

La persona que comenzaba con la conciencia del yo frente al tu, o sea, - conciencia del tu en el yo mismo, directamente, inmediatamente, más allá de las cualidades individuales, tiene en el amor su cumplimiento existencial. La apertura radical que es toda persona, toda conciencia de sí, y que hemos llamado conciencia colegial, alcanza su universalidad por el amor.

Hemos visto pues, la función de la reciprocidad amante en el ser en cuanto tal: solo amando es el ser plenamente lo que es. Todo esto se puede - decir, también, de la percepción del otro como condición igualmente, de la existencia en el amor. Solo cuando se ama al tu se le percibe plenamente, se le reconoce y asume en su totalidad, sin parcialismos. Porque así como la reciprocidad amante producía el desfondamiento absoluto del ser personal, lo mismo hay que decir de la percepción de la conciencia - del otro: ella sólo se clarifica y se hace visible y se entrega, y se hace una conciencia "significante" cuando se vive en el amor recíproco. El amor es el significado de toda conciencia y sus símbolos lingüísticos, que son signos de comunicación. La percepción es un amor inicial, pero - el amor es una percepción total. Sólo el que ama es capaz de "entender" las voces de la persona. Sólo él puede interpretar las ofertas que le -- vienen de la existencia, y mucho más, de la existencia del otro.

Por todo ello se comprende muy bien que el personalismo no es una teoría o contemplación del ser de la persona. No es una ideología del individuo y de la comunidad, ni siquiera una filosofía del amor. El personalismo - es considerado, con pleno derecho, una dialéctica porque afirma que la - realidad coincide con el amor. El amor es la fuerza de toda existencia y

de toda realidad. Existir y percibir es amar y amar es ser, percibir y comunicarse en una coincidencia admirable de estas dimensiones. La realidad, la persona o la realidad de la persona no necesitan ser contempladas, explicadas sino percibidas, es decir, amadas. Solo el amor es y sólo el amor produce la realidad y sólo el amor hace la historia del ser y el ser de la historia. Porque el ser del amor es el amor como ser y forma de las cosas. Nada existe como hecho; todo hay que hacerlo amando y todo hay que amarlo para hacerlo. Solo existe lo que se ama y solo el amor es una "posición" de la existencia. El amor es la única metafísica, antes de existir una metafísica del amor. La filosofía tiene que hacerse cargo de la significación del amor en la existencia histórica y antropológica.

Todo esto constituye la convicción racional del cristianismo y ahora del personalismo. La interpersonalidad de las ideas, la comunión como forma de la existencia de los seres, la reciprocidad como hermenéutica lógica y fenomenológica son temas que convergen en el tema central del amor. -- Por ello, el personalismo con su teoría del amor es la otra dialéctica.

Se nos dirá que hemos rebasado los límites ontológicos de la reciprocidad y que no es ese el ámbito del amor personal. Así es ciertamente: no basta con el amor-ser o el ser como amor sino que, por encima de ello, tenemos el amor-persona, el amor conciencia y el amor sentimiento; el amor como entrega, como generosidad, como comunión. Esto fue lo que pactamos al principio de nuestro estudio: que todo iba a partir de las experiencias fenomenológicas de la persona pero para trascender a la persona. Ciertamente, el amor si no es sentimiento no es nada concreto, pero si solo es sentimiento no es nada permanente. Nuestro compromiso sigue -

siendo que no hay amor si no es en la reciprocidad del yo y del tu y que todo amor de la persona es reciprocidad amante.

EL AMOR COMO RECIPROCIDAD Y COINCIDENCIA DE ESPIRITUS

Seguimos en el análisis metafísico-personalista del amor. Dedicaremos ahora una atención más exclusiva al amor como reciprocidad y coincidencia de los espíritus personales. En el capítulo siguiente analizaremos la filosofía de la reciprocidad. Aquí haremos una anticipación de la misma en cuanto se realiza en el amor. Algunos conceptos ya resultan familiares a estas alturas de nuestro análisis personalista. Por eso, cuando sean convocados para iluminar la perspectiva del amor y de la reciprocidad amante, encontrarán una comprensión más fácil e inmediata en nuestro discurso.

La reciprocidad es, como se sabe, la intuición más radical y el hecho privilegiado del personalismo. Ella es como el nudo de relaciones y determinaciones personales y el cruce de comunicación de todos los conceptos. Ella sale al encuentro, por otra parte, de la condición trágica de la existencia humana. La reciprocidad es capaz de fundar un nuevo orden antropológico, metafísico y ético (24). Aquí la traemos, únicamente como dimensión correctora y verificadora del amor. Ella nos saldrá al paso en todos los momentos del discurso sobre el amor, pues no en vano define la esencia de la persona.

La reciprocidad, aunque parezca una contradicción, es la única categoría que salva la unidad del amor, liberándolo del dualismo al que le hemos -

visto sometido en los análisis históricos. Le libra, igualmente, de una pseudointerioridad. No podremos constatar si el amor responde a una ilusión pulsional, si es un equívoco de interioridad y sentimiento si no - es a base de constatar su estímulo de reciprocidad y su capacidad para suscitarla. Suscitar la respuesta interpersonal es una de las mejores - funciones del proceso amoroso. Esto vale también para el amor humano-di-vino. Sin embargo, esta reciprocidad que supone y significa la verificación del amor real tiene que ser auténtica y no sólo aparente. "Toda -- cualidad sentida no es, por sí sola real. Ella puede ser una ilusión y= justamente una ilusión invencible; lo mismo pasa con las divagaciones - en sueños. ¿Es el amor un delirio? No es suficiente creer que hay reci - procidad para que exista en realidad. Inversamente, también es cierto - que la soledad puede ser igualmente ilusión. Con frecuencia somos am - dos sin tener conciencia de ello. Pero la coincidencia de los espíritus es, en este caso, inverificable" (22). Sólo el amar como corresponden - cia y devolución del ser amado (lo que hemos llamado reciprocidad) hace que coincidan los espíritus. Cuando amamos sin saberlo o somos amados - sin tener conciencia de ese amor para responderlo, no podemos verificar la realidad del amor.

Por tanto, remitiéndonos al método que preside toda nuestra investiga - ción personista, tenemos que decir que el amor comienza en una experiencia fenomenológica. Tiene una estructura síquica, encarnada. Pero más - allá de eso hay que librar la identidad del amor-experiencia al terreno de la metafísica. Y eso es ya la reciprocidad, o sea, la verificación - interpersonal del amor-sentimiento fenomenológico como parte de una an - tropología.

NIVELES DE RECIPROCIDAD EN EL AMOR

La reciprocidad en el amor parece tener cuatro niveles progresivos. La simple existencia del tu ya es una recompensa al ser y al amor del yo. Evitaremos en adelante utilizar la terminología de "recompensa" como equivalente a reciprocidad. El amor no plantea su ser en términos de recompensa. El yo no ama por o para ser recompensado. Hablaremos, en cambio de respuesta. La existencia del tu es una primera respuesta a la existencia del yo, una primera forma de reciprocidad. Es cierto que no necesita una respuesta porque es siempre respuesta y suficiencia para sí mismo. El amor se siente suficientemente compensado en sí y uno necesita realidades externas para ser plenificado. Pero la simple, y a la vez suscitada, existencia del tu es ya un equilibrio de reciprocidad causado por el mismo amor.

El amor busca, antes que nada, la misma existencia del tu. El amor del yo no tiene como reverso el amor del tu al yo sino la existencia del tu. El regreso del amor al yo es un momento posterior de la reciprocidad. El primer grado de reciprocidad se cumple ya en la aparición existencial del tu. La existencia del tu es el primer contenido del amor del yo. La alteridad en su más puro sentido personal está apoyada en la existencia del otro, no en sus actitudes posteriores de correspondencia. Estamos, como hemos dicho, en una reciprocidad ontológica. Es el "minimum" de reciprocidad, pero al fin, reciprocidad.

Existe, en segundo lugar, una reciprocidad, una reciprocidad psicológica. Ella se produce en el momento que el tú acepta conscientemente la presencia del yo hecha conciencia en el tu. Es darse cuenta de que el yo se di

rige hacia mi con una oferta. Es, además, aceptar dicha oferta o diálogo interpersonal. Sin embargo, esta reciprocidad tiene una fase más o menos inconsciente. Es solo un impacto de atracción cualitativa-personal; es una impresión anónima; es el heroísmo admirado, o el deseo inicial de -- imitación en el discípulo. Está todavía motivado por cualidades y no asu me totalmente a la persona en cuanto personal. Es el éxtasis ante los va lores del yo que ya no dejan indiferente al tu y suscitan en él un ensa- yo de imitación como efecto de esa atracción apuntada.

El tercer grado de esta reciprocidad se da ya cuando hay una respuesta -- no solo sicológica sino también "personal". Lo personal rebasa lo cons -- ciente. Se da una reciprocidad personal en este grado cuando se decide -- el tu a compartir personalmente (no solo idealmente, sicológicamente, ad mirativamente, en abstracto) el proyecto de vida y de existencia en comu nión del yo ofrecido en el amor. Porque la estructura personal del amor= es una pregunta y ofrecimiento libre dirigida al tu, a su libertad, a su compromiso. Y solo desde la libertad personal y no solo desde el senti -- miento se da la respuesta del amor recíproco a la reciprocidad amante. El amor del yo se dirige, en este caso, a la libertad del otro creándola al mismo tiempo. Solamente el que ama es y crea libertad a su alrededor. El amor es la condición para la existencia de la libertad. El amor es lo más opuesto a la imposición, a la dictadura; lo cual no impide que el -- amor mismo sea una fuerza que se impone por el peso de su dignidad y li- bertad. Ahí está el carácter absurdo y contradictorio del amor como vere mos más adelante, y que Sartre no ha podido superar, pero que puede ve -- nir superado mediante la filosofía de la reciprocidad (26). Sin embargo, esta respuesta de reciprocidad amante puede ser hecha en un plano de con dicionamiento, de sometimiento, de inferioridad. No es la dyada ideal,

no es la plena comunión.

En el cuarto grado de reciprocidad se dá ya la plena reciprocidad, que es igualmente, plena comunión. Reciprocidad en el amor equivale a comunión o comunidad de los espíritus que Nedoncelle describe así: "En fin la reciprocidad es completa cuando el amado quiere, a su vez, mi promoción y se vuelve hacia mi con la misma intención que a mi me llevaba hacia él, es decir, tomando como meta de su actividad, mi expansión personal. En este momento se constituye el círculo del amor" (27). Vamos a -- desarrollar aquí algunas ideas más para la comprensión de esta fenomenología del amor recíproco en su "maximum" de reciprocidad.

No hay más recurso y solución a la dificultad de entender el amor como "pérdida" y desaparición del yo en el tu, que éste, a su vez, vaya al encuentro del tu, buscando cada uno el bien del otro. El yo y el tu no tienen que ser un monólogo de intereses sino un diálogo de amor, un intercambio de proyectos y promociones. Esta es la característica esencial de todo amor: la fuerza con que cada yo o centro personal busca la reciprocidad del otro por el otro, en estos cuatro grados de reciprocidad que hemos analizado: existencia, receptividad psicológica, inspiración y respuesta, promoción y comunión recíproca. Estas son las cuatro formas progresivas de reciprocidad que constituyen lo que el autor denomina "elón de la conciencia amante". El amor, es por consiguiente, ese círculo cerrado (no hay dualismos) donde se constituye la coincidencia de dos fuerzas personales, cuando va uno al encuentro del otro. Sólo coinciden en cuanto se buscan y solo se buscan en cuanto se aman. El amor es la coincidencia y encuentro no de dos esferas, de dos mundos estáticos sino de dos impulsos que se cruzan en el recorrido recíproco. Así es como hay --

que entender la dialéctica personal del amor, es decir, la negación de - la negación de egoísmo y su sustitución por la comunión y la oblatividad absoluta. Dicho encuentro-coincidencia es la suma y el triunfo de ambas= fuerzas que no se destruyen sino que se unen para formar la esencia de - toda persona en el amor. Con estas afirmaciones estamos ya decidiendo la= metafísica del amor, y hemos superado la fenomenología.

Profundizando en el sentido y límite fenomenológico de esta estructura - del amor como fuerza de la conciencia por la que se busca siempre el desarrollo del otro, podemos preguntarnos en qué motivo fundamental consiste esta oferta y diálogo del amor. Lo que el yo ofrece al tu cuando ama o - en el amor (el amor mismo es la oferta y lo ofrecido) es asumir como propia del yo la tarea de ocuparse y preocuparse de la existencia plena -- del tu. Esta tarea fundamental del amor no va a reflejarse, como contra- partida, en una sujeción o dominio del yo sobre el tu o viceversa. El -- amor es poder pero no es dominio. En nuestra sociedad y cultura actual - se confunde poder de amar, de servir, con poder de dominar y someter. En el cristianismo y en el personalismo no es así. Creemos más en el poder= del amor que en el amor al poder como principio de interpretación de la= sociedad. El amor es la mejor destrucción de la dialéctica del poder.

Ya hemos repetido (y de ello nos ocuparemos más adelante) que el amor tiene por vocación fundamental la libertad y el desinterés que el yo crea y propone a la libertad y desinterés del tu. El tu responde aceptando no - solo la oferta sino también el amor de sí mismo hacia el yo. Este es el= momento de notar e insistir en que la esencia del amor solo se cierra y= completa cuando el tu acepta libremente no solo el ser amado por el yo - sino corresponder recíprocamente con idéntico amor al que recibe. He ahí

situado el valor de lo que hemos comprometido en este capítulo: la reciprocidad como proyecto total del hecho amoroso que tiene lugar en la comunión interpersonal.

EL AMOR COMO PODER Y COMUNION TRANSCENDENTAL

En el amor, cada conciencia acepta la intervención directa y hasta inmediata del otro, del tú, en la propia existencia. Ello tiene lugar de un modo que llamaremos radical y transcendente. Dejemos que sea Nedoncelles quien lo indique: "Dos seres no se aman sino en la medida que aceptan -- una obra común que sobrepasa a cada uno de ellos. Esta es la categoría -- del 'para él' o del 'para ellos': igual que el padre y la madre no viven si no es para el hijo, dos amigos se deben entregar a una causa que está más allá de su individualidad. Es necesario, pues, para evitar el egoísmo a dos voces, una especie de desdoblamiento constante de la meta. En la vida se comienza por pensar en sí mismo. Pero cuando se llega a la edad de la razón y que uno se resigna a ser sincero, uno se da cuenta de que el yo se divide en dos zonas, y que él es más él mismo cuanto más haya -- conseguido ser acogedor... Yo debo admitir a otros seres en mi vida y precisamente con una doble finalidad: existe el tu y existe el yo. Pero de nuevo somos desalojados de nuestro dominio, tu y yo. Nuestra alianza podría ser un encerrarse cada uno en sí mismo. Sin embargo, para realizarse ella se ve obligada a ir más allá de su horizonte exclusivo... Una palabra del evangelio resume admirablemente la dialéctica de la existencia en el amor: 'Tu serás conducido donde tu no quieras ir' (Juan 21,18)" (28)

Aun manteniéndonos en un plano estrictamente ontológico tenemos que reconocer en este texto transcrito, una gran riqueza y enormes posibilidades

de ser aprovechado para fundar la ética personalista del amor, la acción pedagógica, la civilización del desinterés (o del interés por el otro), la fuerza de la comunicación, la validez de un proyecto de vida y de sociedad basado en el principio "por los demás" como elán fundamental de una cultura personalista. Y todo ello nace de esta metafísica del amor - como movimiento de la conciencia personal esencialmente abierta al otro, a lo trascendente como impulso de lo propio. La conciencia en el amor - se trasciende y se sobrepasa a sí misma para, en virtud del amor, descubrir y fijar la existencia amable de los demás, de su percepción integral, su receptividad personal y, por fin, su aportación de iniciativas para - que la promoción recíproca del yo y del tú sea una tarea intercambiable. En virtud de dicha tarea, el yo se compromete a ocuparse del tu, y el tu se compromete, recíprocamente, a ocuparse del yo, confiando cada uno su existencia al otro. Ambas iniciativas tienen que ser coincidentes y recíprocas. Se recordará que en la ontología del yo y del tu estudiado en -- otro lugar, decíamos que la identidad del yo estaba en el tu y la del tu en el yo. Pues bien, todo eso tiene lugar en el amor-identidad recíproca.

Esta "estructura trascendente" del amor (y ahora comprende el lector -- que usamos el vocablo trascendente para designar la fuerza transindividual, o sea personal del amor) en la que situamos el amor-ofrecimiento-libertad, el amor-invocación, el amor-entrega, el amor-esperanza, el -- amor-compromiso, el amor-invocación, el amor-transformación, es lo que - dó toda la consistencia al amor. Pero esa estructura aludida, por muy generosa que sea, por muy fuerte que sea, necesita ser entendida y realizada en un proceso de reciprocidad. Toda unilateralidad en el proceso amante supone automáticamente su falsificación, su despersonalización. Por - eso, como veremos, el amor no va a consistir exclusivamente en la genero

sidad de uno, del yo hacia el tu. El amor del yo tiene que tener la fuerza suficiente como para, sin suprimir la libertad, provocar la respuesta y la reciprocidad. El amor no es generosidad en una sola dirección sino= generosidad bilateral, es decir, reciprocidad, en la promoción de las -- personas.

Quizá en el plano menos ontológico, pero también fenomenológico, a esta= reciprocidad como estructura del amor deba ser designada como fidelidad. La fidelidad supone la correspondencia y simultaneidad de dos proyectos= de amor. Exige, paralelamente, la coincidencia de la entrega personal -- que es el amor. El amor no es tanto el encuentro sino el punto de cruce= de dos personas que van en busca una de la otra, en fidelidad, en reci= procidad, en constancia.

EL AMOR Y LA RAZON PERSONALISTA

Vamos a seguir analizando la estructura personal-recíproca del amor pero desde otra perspectiva más completa. Llegaremos a las mismas conclusio= nes. Se puede también afirmar que el amor no sale del yo, no hace ningún recorrido, no realiza ningún circuito sino que el yo, mientras exista co= mo tal, no deja de amarse en sí mismo. El amor es un amor-en-mi aunque = sea un amor al otro. De ahí la importancia que dábamos al principio de = transcendencia: la salida del amor hacia el tu rompiendo el cerco de "en= simismamiento" de la persona para iniciar la comunicación y el encuentro= con los otros. Lo que sucede es que, en ese amor a-sí-mismo en cuanto en= sí-mismo, se encuentra dentro de sí; con otros yo, merecedores de su = amor equivalente al suyo, es más, podemos incluso identificar el acto de

amor a mi-en-mi con el acto de amor a los demás-en-mi. Solo les diferencia la transcendencia, la comunión de sujetos. La entrega al amor del tu se realiza no como proceso sucesivo y diferenciado del yo, no como acto= interrumpido y reanudado, sino como proceso transcendente-elevador-universalizador de mi yo en comunión con los demás. El amor sería la coincidencia de los universos del yo con los universos del tu y del nosotros. Porque el tu es un yo universalizado por el amor-comunión como primera manifestación. No es un yo centrado en mi sino centrado en ti, preocupado por tí, donde, por el amor y la reciprocidad, yo soy tu y tu eres yo, en unidad interpersonal y en intercambio de identidad. "El viaje del amado -dice Nedoncelle refiriéndose a este momento de la persona- no estará terminado más que cuando se vuelva o cerrar en el yo, después de haber englobado, de alguna manera, el universo de los otros yo. Incluso en los casos más meritorios, donde una distancia física es moralmente indispensable en la obra amorosa, el amante quiere, de manera implícita, que el amado, procediendo de sí mismo, termine por converger en él mismo" (29). El planteamiento, pues, del amor se mantiene dentro de la convicción de reciprocidad a la que llegamos siempre como centro de encuentro para esta dialéctica.

No basta sin embargo, todo esto. Que un yo y un tu forman parte del mismo universo personal teniendo el mismo centro no puede ser entendido enfrentando al yo y al tu como dos centros personales opuestos. Como si cada uno generase un amor cuya fuerza tuviese la función de contrarrestar la otra fuerza egocéntrica. No son dos centros distintos de amor, sino - que ambos (el yo y el tu) tienen su centro amoroso en el nosotros, es decir, en el centro personal transcendente a ambos. Uno es el ser, una es la persona, uno es el amor aunque sean muchos los extremos experimenta-

les. A este proceso llamamos comunión.

El lector ya sabe cuál es la magnitud ontológica y personal que posibilita esta dialéctica de la unidad también en el amor, en el ámbito o extensión de la conciencia amorosa. De nuevo tenemos que acudir a la noción - mediadora del yo-ideal. El yo no tiene que ver en el tu algo radicalmente opuesto o dialécticamente distinto. No se trata de una dialéctica de negación, como hemos dicho ya en otras ocasiones: el tu no es la negación del yo, sino su alteridad. Nedoncelle ha fijado bien las condiciones metafísicas de alteridad, alteración y alienación (30) por las que podemos muy bien entender los procesos de unidad y otroidad existentes entre el yo y el tu, pero cambiando la dialéctica de la negación por la dialéctica del ser, o sea, por el diálogo de la existencia.

El yo se encuentra a sí mismo en el tu y cuando se ama a sí mismo está - también amando inicialmente al tu. Y cuando el tu se vuelve para amar al yo es el yo mismo el que se siente amado. El yo ve en el tu una "parte" de sí mismo una prolongación, una universalización, porque ambos están - unidos por una realidad transcendente y superadora de lo experimental -- que hemos llamado en otro lugar el yo-ideal. Siempre lo transcendente en ayuda de lo positivo. El yo experimental y positivo es distinto al tu experimental y positivo; pero el yo y el tu se ven, se conocen, se aman, se unen, se comunican, se continúan en esta personalidad del nosotros -- que supera la identidad positiva de las personas.

Según esta ordenación de la mismidad y de la otroidad tenemos que el yo se ama a sí mismo en sí mismo con "eros" y ama al tu en sí mismo con el "agape". En virtud de la unidad transcendente de la persona, el dualismo

se destruye o mejor se supera y se traslada o reduce al problema de la reciprocidad. ¿Seguirá siendo el amor, después de estas reflexiones, entrega, generosidad, sacrificio, promoción por el otro? Si anulamos el dualismo en el amor ¿no estaremos destruyendo también su carácter bipolar, su esencia recíproca que exige dos extremos de intervención, de comunión? Tendremos que repetir que la voluntad amante es única, ya portadel yo para dirigirse al tu o porta del tu para volver al yo. Nos referimos a la "voluntad personalista" como voluntad del otro. Son dos movimientos de un único acontecimiento que es el amor. El amor es la unidad transcendente superadora de los pluralismos que quedan todos por debajo del amor. En este nivel de transcendencia es donde hay que fijar la noción personalista del amor, tal como lo venimos desarrollando.

No es, por consiguiente, que el yo se da al tu o el tu al yo, sino que el amor consiste en que ambos se dan y entregan recíprocamente en una unidad en la que el yo y el tu están no como alteridad enfrentada sino como personalidad transcendida. El amor es ese proceso transcendente que libera al yo y al tu de sus límites experimentales, es decir, del egoísmo por una parte, y de la entrega utópica al vacío, al riesgo sin base personal, la pregunta sin respuesta. El amor solo tiene al amor como respuesta, como sentido.

Con todo esto, la filosofía del amor deberá liberarse progresivamente de los condicionamientos y consecuencias derivadas de la discusión histórica a la que hemos aludido: "eros" - "agape". A continuación deberá construir una metafísica personalista como marco formas para su comprensión.

LOS EQUIVOCOS DEL TEMA DEL AMOR -

¿De dónde le viene o le puede venir al amor su falsificación? se pregunta Nedoncelle. Porque la existencia de la persona no es la garantía de la existencia del amor. Si la reciprocidad de planteamientos en el amor-sentimiento y en el amor-proyecto personal está tan radicalmente adherido - al ser del yo y del tu y a su lógica de desarrollo ¿cómo es posible que haya desviaciones o inversiones en el conjunto de relaciones personales? ¿Cómo es posible que existan las personas y exista también el egoísmo, - no como negación del amor sino como una forma de amor? ¿Cómo es posible que exista la persona que no sepa y que no pueda amar? ¿Es el amor un -- círculo tan coherente que no admita ni rupturas, ni vacíos, ni falsificaciones o fisuras de sentimientos o de intenciones? ¿No hemos dicho que, a pesar de esta estructura del amor sólidamente fundada en el ser personal, como reciprocidad de entrega entre dos personas, no es todavía el - amor un determinismo? . Queremos, pues, saber si el amor es una consecuencia y derivación necesaria de la persona que se impone por sí misma o -- por el contrario está la libertad condicionante y mediatizadora. Hemos - optado por este segundo modelo de respuesta. El amor es esencialmente libertad ofrecida. La libertad es la única fuerza del acto de amor, tanto cuando se da como cuando se recibe. Es la libertad que se "somete" solo a la fuerza inspiradora del otro que ama y merece ser amado.

Por otra parte, el amor conjuga libertad y compromiso, fidelidad, reci-procidad y correspondencia, según hemos dicho. El amor es la garantía y= la certeza de que el yo no dejará al tu en la estacada (el vocablo ale-mán parece mucho más plástico para aludir a este sentimiento de corte y= frustación: "in Stich"); pero en definitiva, uno pende siempre de la li-

bertad amorosa del otro. La libertad amorosa se convierte en voluntad - del otro y el otro es la fuerza y la libertad de mi voluntad. Por lo demás, si el amor lo identificamos con el recorrido de la conciencia de sí y lo situamos en su mismo punto de origen, o sea, en el momento de forma ción de la persona, no puede separarse de la persona misma. Esto ya lo - comprendemos en virtud de los análisis que hemos hecho en otras ocasio - nes. La persona comienza por ser un análisis y una conciencia de sí. Pero no termina ni "se cierra" ahí sino que la conciencia de sí - como vefa mos- implica y conlleva una conciencia del tu y del nosotros como conte - nido simultaneo e interior del mismo acto-conciencia-de-sí. Esa concien- cia de sí queda inmediatamente abierta y universalizada por gérmenes per - sonalizantes que hay en ella de los que el amor es el desarrollo explíci - to. Igual sucede con el amor. El ser-en-sí que lleva adscrito esencial - mente una conciencia-de-sí implica también esencialmente un amor-en-sí - como forma radical del amor. Esto no es todavía amor-a-sí diferenciado y contrapuesto al amor-a-tí. Todo ser se ama por el hecho de existir.

La existencia es ya amor por sí misma. Pero el amor-en-sí-a-sí equivalen - te a la conciencia de sí lleva implícito el amor a los demás. Este es ya un amor personal, o sea, universalizable y trascendente al sí de la con - ciencia, cuya primera consecuencia es el amor al tu como manifestación - de la conciencia del otro que hay en mí. Por consiguiente, "el amor de - sí no es, pues, necesariamente, un egoísmo. El debe desembocar en la ab- negación y está implicado en ella. Los dos caminos son aparentemente - - opuestos, pero en realidad son complementarios. En principio son insepa- rables" (31).

Desde el punto de vista de la metafísica no hay lugar, por tanto, a la discusión histórica en torno al "eros" y al "agape". Sin embargo, el egoismo existe como posibilidad y como realidad de la inversión del amor -- personal. Existe la posibilidad de que el proyecto de yo que busca la -- promoción y la existencia de la libertad del tu, no llegue a su culminación. Puede darse que el yo no sea capaz de trascenderse, se quede en -- sí mismo, contemplándose y buscándose en sus intereses. Puede existir el yo extasiado en sí mismo, víctima de sí mismo. Existe, en definitiva, -- una pseudo-interioridad puesto que el egoismo no es una clase de amor -- frente a otra clase de amor (el dualismo que hemos apuntado) sino que -- egoismo es todo amor que no llega a su término de reciprocidad y que no -- provoca la respuesta correspondiente en el tu. El egoismo es una fuerza -- real en la persona porque es un amor incompleto, insatisfecho. El egoismo es el amor en solitario que no ha descubierto el planteamiento y el -- sentido comunitario de toda existencia personal y de su actividad. Todo -- acto de conciencia, y mucho más el de la conciencia amorosa, es derivado de la interpersonalización de la existencia misma. Por consiguiente, el -- egoismo puede ser visto como la ilusión y la frustración de la reciprocidad en el amor (32). Por eso mismo, frente a la ilusión y al peligro egoista es necesario oponer y fundar una metafísica de la reciprocidad en el -- amor. Para que exista el amor tiene que existir la coincidencia y simultaneidad de los espíritus en el proyecto común de amarse recíprocamente. No basta el amor como incidencia sino que tiene que haber coincidencia -- de reciprocidades y de fuerzas.

En el amor hay interioridad personal y hay percepción del otro. La interioridad es intuición y como tal se produce inmediatamente, simultáneamente a la conciencia de sí, como hemos apuntado más arriba. Pero la per

cepción del otro se produce con cierto retardo. Por esta razón, entre la percepción-amor y la intuición-amor hay una cierta distancia en la que - el proceso del amor puede ser roto y dar lugar al egoísmo. El egoísmo es la percepción del otro que no ha llegado a ser realizada en la interioridad del amor y, consiguientemente, no hay interiorización de la reciprocidad. Así es como la percepción que supone una distancia entre el yo y el tu puede degenerar en una ruptura en el "programa" personal del amor. Entre la intuición, la percepción y la reciprocidad se interponen los -- episodios de la libertad (33). He ahí la posibilidad del egoísmo.

Como sucede en el idealismo fenomenológico, todo el problema del amor -- consiste en pasar y asumir la existencia del otro como intuición en mí -- la percepción de la existencia del otro en sí. El problema de la metafísica personalista del amor consiste en pasar del amor-intuición del otro en mí al amor-percepción del otro en sí, del tú consistente, en un proceso conscientemente llevado y libremente aceptado. El amor consistirá, -- pues, en pasar con garantía de la soledad en la intuición del otro a la interpersonalidad y reciprocidad en la percepción del tú. De la otredad a la alteridad o tuidad del amor. El amor es la destinación personal de toda conciencia o intuición de conciencia. Pero puede que dicho amor no llegue a su objetivo final. Puede ser interceptado por la libertad y entonces tenemos el egoísmo. He ahí la gran posibilidad y tragedia del egoísmo: la libertad como fracaso del amor personal que no está realizado ni pensado en sentido determinista.

Con todo esto comprendemos que sólo el amor es capaz de desarrollar una cultura, una sociedad, un mundo nuevo y una civilización nueva basada en la coincidencia de los espíritus. Solo así pueden ser rotos los esquemas

de intereses en que se desarrollo el orden de relaciones humanas, sociales. En definitiva, estamos juzgando y analizando no solo una realidad interpersonal sino una concepción del ser, de la historia, de la sociedad y en definitiva de la conciencia, como hemos apuntado en un capítulo anterior. El amor es la magnitud central y totalizadora de la conciencia. La antropología del "cogito" tiene que transformarse en antropología de la persona y del amor. Una dialéctica del amor es la única dialéctica capaz de modificar la realidad del mundo y de la historia, que es un mundo y una historia de las personas.

EL AMOR COMO DIALECTICA DE CONVERSION Y FIDELIDAD

En esta tarea de discernimiento del amor como "programación" de la persona y su distinción del egoismo (entendido como el fracaso del proyecto de reciprocidad en el amor) tenemos que dar cuenta, todavía, de algunas otras observaciones. Ellas responden a la desconfianza histórica en torno a los procesos individualistas del amor. Cuando hacíamos algunas incursiones en el tema de las relaciones personalismo-individualismo-capitalismo-comunismo negábamos que el personalismo fuera la filosofía del individuo. Por el contrario, el personalismo se sitúa, por su modelo metafísico, en el punto fundamental donde nace el amor. El amor no es ni el culto a lo singular ni la despersonalización de lo colectivo. El lucha por romper las equivalencias entre individuo-persona-egoismo y la continuidad entre sociedad-comunismo-solidaridad.

De dónde le viene, pues, se pregunto Nedoncelle, al amor su fragilidad, su vulnerabilidad, su posibilidad de quedarse en egoismo y no llegar a -

convertirse en don de sí mismo sino sólo en la búsqueda de sí mismo o en la manipulación del tu? ¿Tendremos la sensación de la impotencia que supone el personalismo para vencer la realidad del amor que no es precisamente el triunfo del agape en el mundo sino del egoísmo? Cómo se puede llegar a comprender e interpretar la realidad como amor y no sólo la realidad del amor? Porque una metafísica personalista del amor tiene que llevarnos a ese proyecto trascendente: el amor no solo se interpreta y se justifica a sí mismo sino que posibilita y realiza una comprensión de toda realidad que está más allá de sí mismo, aunque él no sea la única realidad existente. El amor acompaña a toda existencia desde su origen y en este sentido se identifica con el ser al que explica como relación amorosa. El ser es la base y la anticipación del nosotros, como veíamos en -- otro lugar, y por tanto, también del amor.

La respuesta a estos temas hay que investigarla y hallarla en distintos niveles. Se puede insistir y afirmar que el amor a mí, el amor que el yo se tiene a sí mismo en cuanto yo, está más connaturalizado y enraizado -- en la persona que otro amor. Lo más adecuado a la naturaleza del individuo es el amor a sí, el "eros". Por el contrario, el "agape" o el amor-don-entrega sería más adecuado y más coincidente con la persona en su dimensión trascendente. El exige, para su realización, una mayor concentración en el otro, una intensidad de la conciencia de alteridad, y finalmente una percepción absoluta del otro. Se podría también decir que el amor-posesión-afirmación es más espontáneo y natural mientras que el amor-don será más difícil y supone una violencia a la estructura de la individualidad.

De esta fenomenología se pasa enseguida a una consideración ética: el amor "agape" es considerado como una renuncia, como un sacrificio. Y es en este amor sacrificio y negación donde crece la persona. El amor-don pertenece a la dialéctica y al crecimiento de la persona en su ontología. Por ello, el amor (como veremos en otro lugar) es esencialmente esa actividad de la persona en el sacrificio. De esta metafísica, la renuncia personal que supone el amor-don es la verificación y comprobación de la persona y de la comunión. Donde hay sacrificio, donde hay renuncia allí se significa que el valor personal del tu es intuído como merecedor de dicho amor-sacrificio. Por ello también, el amor es el mayor culto al hombre y la más grande afirmación del sentido de la persona. Todo ello permite comprender que el amor sea la dignificación del tu personal ante el que sacrifica el yo sus preferencias. Por eso también el amor es el núcleo del humanismo cristiano. Por el contrario, el odio, la dialéctica, el conflicto y el enfrentamiento como ejercicio constante de una lucha de clases, es decir, de hombres, es el mayor deterioro y violencia a la persona humana que está llamada a su realización por el amor y el diálogo.

Ahora se comprende que, si a nivel de individuo y de naturaleza, la dirección egoísta del amor es más fuerte y más espontánea, no sucede así a nivel de persona-comunión. En la metafísica de la persona, del ser-en-sí-en-mi-para-otro, el amor como don y elán personal, el amor estructura oblativa y deferente que consagra la intuición del otro, es más fuerte que el egoísmo y más radicalizado en la esencia de la persona, aunque no en su siquismo. El amor es la dimensión más relevante en una metafísica de la persona: "las tendencias altruistas son tan espontáneas como las otras" (34). No es, por tanto, el egoísmo la única fuerza imperante en el

individuo, ni tiene por qué ser el que defina y configure la existencia y la conciencia humana. La psicología y la sociología deberían encargarse de confirmar estas intuiciones de la ontología de la persona. La conciencia de sí para la comunicación tiene que ser asumida y desarrollada en el proyecto de hombre y de sociedad que necesitamos. El egoísmo no es humano. Lo humano es el amor. El hombre está hecho y llamado al amor de los demás. Todo lo que no sea amor es fracaso del experimento antropológico y comunitario. El egoísmo y la lucha humana es el fracaso del hombre mismo en el interior de la conciencia oblativa que acompaña a la existencia. Ahora se comprende por qué se rechaza la soledad como estatuto metafísico de la persona.

Se alude, en segundo lugar, a otra razón para explicar los vacíos y contradicciones de la reciprocidad amante: el hecho tan frecuentemente constatado de que el hombre ame con más facilidad los valores impersonales que a las personas como valores. Al amar el hombre lo impersonal va evitando ese encuentro y compromiso con la reciprocidad intersubjetiva, pues el amor a las cosas no le plantea exigencias bilaterales, como puede suceder en el amor interpersonal. En nuestra cultura moderna del consumo y del goce se da con frecuencia esta mediación y sustitución en el amor. Defendemos y valoramos al máximo tradiciones, valores, leyes, instituciones, razones de grupo, patrimonios históricos y nacionales, ideales colectivos, y sin embargo estamos utilizando esta exaltación de lo impersonal, de los elementos "culturales" de la existencia para someter y negar al hombre, para sacrificar o enfrentar a las personas. Olvidamos que el primer valor la primera tradición y "cultura" es la persona. No cabe, por tanto, concebir una comunidad humana y personal levantada sobre este modelo de amor que se polariza y dirige hacia espacios y valores no perso-

nales.

Por consiguiente, el amor a lo impersonal puede estar más fuertemente ro
dicalizado en el hombre que otro amor. Y él puede servir de sustitutivo=
del amor interpersonal. Más aún, el amor personal puede ser mediatizado=
para conseguir el acceso a ciertos valores impersonales. Sin embargo, el
amor del yo al no-yo, el amor a las cosas y a los valores impersonales de
bería ser una preparación para el amor a las personas. El amor a la natur
raleza como algo que prepara el amor al hombre. Este podría ser lo intenc
ción última de toda cultura "ecológica" tal como se desarrolla hoy en --
los movimientos "verdes" que se ocupan y preocupan del medio ambiente.

Desgraciadamente también esta razón y construcción sobre el amor puede -
ser afectada por la ambigüedad y el vacío. El amor a las cosas, al ser -
amor a algo inferior al hombre, favorece más el factor de p^osesión que el
factor de entrega y dignificación. Ello ha sido desarrollado por S. Agust
tín con la famosa teoría del "uti" y del "frui": sólo se disfruta del --
amor a Dios y al hombre: el amor a las cosas se usa no como amor contra=
el hombre sino como preparativo del amor al hombre. El amor a las cosas=
(cualidades) es posesión. El amor al hombre persona (sujeto) es donación=
y comunión. Entre posesión y donación no parece que exista una continuid
dad, una necesidad y una subordinación, por la que amor a las cosas sería
una preparación para el amor a las personas. Las cosas, al tiempo que se
las posee, te poseen ellas también. En el amor-don sucede todo lo contra
ario: las personas y el don coinciden en la comunión. Se puede dar uno en
tanto uno se posee y la donación no impide la continuación de la posesión:
me poseo para darme y me doy para poseerme o ser poseído por el tu. En -
definitiva, en el amor a lo impersonal de las cosas no se puede esperar=

la generosidad recíproca en la que hemos fijado la esencia del amor según esta metafísica personalista que desarrollamos.

Se podría pues, decir que el "eros" es el amor posesión de las cosas y - de las personas en cuanto cosas, y el "agape" es el amor-donación a las - personas. El eros puede infiltrarse en el amor a las personas para dominarlas y instrumentalizarlas. De hecho el "eros" en la cultura actual es el amor al "poder" como dominio sobre las personas. Lo "erotico" está re presentado hoy por la sensación de poder decidir, ordenar, disfrutar, -- consumir.

Insistir pues, en la autonomía del amor a las cosas, si ello no encierra - una intencionalidad antropológica, no tiene sentido. Por eso, necesita - mos una antropología del progreso, de la ciencia, de la naturaleza, que -- respete y sirva a la vez, las dimensiones de la persona humana. El amor= personal, para ser tal y para conservar su dignidad, deberá ir dirigido= a otra interioridad, a otra conciencia. Como quedó afirmado, sin conciencia recíproca no hay amor. Y sin persona no hay reciprocidad ni amor re cíproco. En un capítulo sobre la antropología dialéctica abordaremos este problema del amor o de la comunicación del hombre con la naturaleza - que no está provista de interioridad sino de exterioridad y de cualidad - des generales que no se comunican sino que se repiten en el tiempo y en el espacio. El amor adquiere su gran designación cuando se produce como= diálogo, desarrollo y enriquecimiento de dos libertades interpersonales. La libertad del tu: he ahí la gran dimensión y contenido del amor. La -- promoción de la existencia del otro en su libertad viene a ser la esen - cia de la reciprocidad de conciencias que se produce en el amor. La exis - tencia, la libertad, la promoción del otro no son sólo condiciones pre -

vias para que se dé el amor, sino que son su contenido y resultado al mismo tiempo.

Ni siquiera esta reflexión puede proporcionar una respuesta satisfactoria al problema del amor y de su inautenticidad real bajo algunos comportamientos de la existencia antropológica. Seguimos convencidos de que el amor-fuerza-don del yo, que busca y se dirige a la existencia del tu para promoverla y desarrollarla en la línea de su libertad y autonomía, es una orientación del amor más radicalmente personalizada que el amor que se queda extasiado en el yo. Y recordamos que el amor a sí, el amor al yo es una intuición y un amor oscuro al tu pues el yo-ideal contiene ya de alguna manera al tu.

Es la autenticidad de este amor, en la promoción de la libertad del otro, lo que hay que defender en nuestra cultura. Amar al tu no tiene que significar dominar al tu ni siquiera con el amor. El amor es una fuerza, un poder, pero no una dominación, un dominio. El amor auténtico es el que acepta y asume el tu como riesgo y tarea del yo mismo, haciendo coincidir sus existencias. Sólo él cumple las exigencias planteadas por el personalismo como método de análisis y de verificación del yo.

Lo que no puede permitir el personalismo en su metafísica es que se coloque en el mismo nivel la valoración del amor y del egoísmo en orden a la formación de la persona. O que se quiera equiparar el diálogo a la violencia, la lucha a la comunicación pacífica de los espíritus. El "eros" o el egoísmo será siempre una inversión del amor. El amor real, el amor personal es la entrega y la donación al otro, la fidelidad, la renuncia por el bien y la promoción de la persona amada. Y toda esta antropología del amor la ha introducido el cristianismo en occidente. Ni el mundo ju-

dfo, ni el mundo griego, ni el mundo romano habían descubierto este desfundamiento total del amor en función del otro. En el fondo estamos ante un misterio, ante una opción personal que no se explica sino en función del mismo amor. El amor no necesita razones externas a sí mismo: por qué opta el yo por el amor al tu en vez de seguir buscando su propio bienestar? La respuesta está en la naturaleza misteriosa, es decir, personal - del amor que, en el fondo, es el misterio de la libertad. Por ello, la tradición siempre ha visto en el "agape" el amor por excelencia, el amor más "moral", es decir, más conforme con el estatuto metafísico de la persona. El amor-don responde mejor a la fenomenología de las personas y a la metafísica del yo que el amor denominado "eros" por atenernos a esta terminología.

Existe, sin embargo, una descompensación entre el "eros" o el amor a sí y el "agape" o amor al tu. Nedoncelle se dá cuenta perfectamente de la falta de paralelismo o identidad entre eros y egoísmo. El eros (que toda vfa no es egoísmo en su comienzo) es más vulnerable que el "agape" o la hora de ser desvirtuado de su contenido y dirección inicial interpersonal. La descompensación o atonfa estriba en que, cuando se ama al tu, cuando el yo se entrega al tu, puede existir simultáneamente un amor a sí, que no es destructor o reductor del amor oblativo. Por el contrario, cuando se ama uno a sí mismo es más fácil encerrarse en el para-sí: "En este -- sentido, el don, aunque mediocre, completa una cierta atención a los intereses del yo, les engloba y les respeta; por el contrario, el amor-a-sí, aunque sea mediocre, puede degenerar en una complacencia privada y -excluir toda orientación hacia el otro" (35).

Tocamos aquí un punto de máxima importancia: la persona está más encarnada y más reflejada en el amor-don que en el amor a sí. Confesamos, en -- cambio, que el hombre encuentra más fácil y connatural el amor-a-sí que el amor al tu. El amor es una tendencia originalmente hacia sí, pero deberá sufrir la corrección de la persona y dirigirse hacia el otro. La personalidad consiste no en acumular y fortalecer las posesiones egoistas -- sino las donaciones altruistas. El amor y la persona se expresan mejor -- en el empobrecimiento y la donación a los demás y por los demás. Se ama cuando se siente que los demás son felices a cuenta mía, no cuando yo -- soy feliz a costa de los demás.

Concluyendo este apartado que nos ha llevado por el enfrentamiento de -- dos denominaciones históricas del amor, diremos que el amor personal está avocado a los siguientes peligros. En primer lugar existe la posibilidad de mezclar amor-don con amor-reserva. Esto significa que se puede -- restringir el campo de la universalidad y comunión personal del amor-don escogiendo el ámbito del tú y creando una estructura ambigua del acto de donación. Mientras se ama a unos se excluye a otros. Cómo se entiende --. pues la universalidad del amor?

Otro foco de ambigüedad en el amor está constituido por la facilidad con que el hombre puede entregarse al amor de unos valores y simultáneamente al amor de sus contravalores. Cómo se puede amar a la vez un valor y su contrario. Así pues, el misterio del hombre se identifica con el misterio del amor y de la libertad, es también misterio del mal. El bien no -- está predeterminado en la conciencia amorosa, y el mal alcanza también -- al amor como realidad antropológica. Por eso mismo, la ambigüedad, la -- ilusión, el mal y la contingencia pueden privar a la persona de un amor=

real y hundirle en el espejismo egoísta.

A parte de apariencias y falsificaciones puede haber también limitaciones y contradicciones en el amor mismo. Por todo esto, tenemos que insistir en que el amor descansa esencialmente en la fidelidad a las personas. El amor por sí mismo no tiene por qué ser fiel: es la persona del yo y del tú las que con su fidelidad tienen que garantizar la autenticidad del amor. Sólo la fidelidad recíproca constituye al amor en su esencia y en su autenticidad. La fidelidad sustituye la falta de continuidad entre valores-tu-amor. Se puede amar a un tú aunque carezca de valores porque la fidelidad constituye en sí un valor y un motivo para amar y es ella misma el amor entre dos personas fieles. Constatamos siempre la lucha dialéctica del amor por su autenticación.

Todo esto nos puede demostrar la necesidad que tiene una fenomenología del amor de transformarse en una metafísica de la persona. Dicha metafísica, o mejor, dicha transformación consiste en la fidelidad del amor a su propia ontología personal. El amor tiene que ser personal para que sea "moral" y pueda así fundar una ética personalista desde sus propias reivindicaciones y poder movilizar todo el orden de valores que giran en torno a él. Sólo así constituye el amor una génesis y desarrollo de la conciencia personal.

EL AMOR COMO INTERIORIDAD TRANSCENDENTE DEL NOSOTROS

Una última reflexión sobre la dimensión recíproca del amor en la ontología personalista nos lleva a verlo no solo como reciprocidad mínima sino también como máxima realización de dicha reciprocidad. Ello tiene lugar

cuando los extremos o componentes personales del nosotros amoroso son distantes y desiguales como sucede en la reciprocidad del amor entre el hombre y Dios.

El amor encuentra, como decíamos en otro lugar, un mínimo de reciprocidad (existencia y percepción de las personas) y la desarrolla hasta el máximo en la comunión y comunicación interpersonal. En el amor es donde más se realiza la dialéctica apuntada en otro lugar: ser es percibir, y percibir es crear al otro como persona (36). El amor es, al mismo tiempo, percepción y creación del otro. Esta ecuación le vendría muy bien a un marxista en cuya dialéctica (que no puede llamarse ontología) se identifica el hacer con el ser, el trabajo con la historia, la revolución con la sociedad. Pero a la dialéctica marxista le falta lo más esencial: el amor, la fraternidad, la comunión entre las personas y la historia. Sólo el amor hace la historia porque hace a las personas.

En este sentido llegamos a otra conclusión: el amor es la mejor expresión del nosotros ontológico (el ser como relación que prefiguraba el "nous" personal) y del nosotros interpersonal (yo-tu-Dios) que quedó analizado anteriormente. El nosotros sería algo estático y limitado si no fuera por la dialéctica fenomenológica del amor que le da vida y le conduce a su pleno sentido de comunidad de los seres y de las personas. Porque la comunidad inicial que comienza en el ser y que se intensifica en la persona no se plenifica sino en el amor recíproco. El destino directo de la dialéctica del amor es la formación del nosotros y posteriormente de la comunidad trascendente.

En otra ocasión hemos aludido a las distintas formas del nosotros derivada de las diferentes formaciones interpersonales. "La reciprocidad que venimos analizando es un viaje del yo hacia el tu y viceversa. Ahora, -- desde que este movimiento se amplía, contiene la percepción callada del lazo que vincula las conciencias y las demás en ellas. Brevemente, la relación adopta la forma de un nosotros. Pero el nosotros tiene diversidad de formas. F. Perroux distinguía recientemente el nosotros de la semejanza (yo-como tu), de alianza (yo-contigo) de confusión (yo-en-ti) y de -- amor (yo-para tí). La lista es incompleta y provisional. Ella es suficiente, sin embargo, para introducir el problema que quería examinar ahora: ¿cuál es la naturaleza del nosotros del amor? Qué es lo que distingue de los otros? (37)." Así pues, toda la ontología personalista en la que subsistimos en la condición personal del ser (por tanto singularidad abierta a la universalidad) tiene ahora su vocación aquí pues el amor es la realización a nivel personal de esta estructura del ser y de la persona. Por tanto el amor expresa al ser, expresa la persona. No hay más linealidad que ser-relación-persona-amor. Ese es el proceso personalista auténtico. El amor está empujado y exigido por una ontología personalista y él conduce a una plenitud antropológica que incluye ya una dimensión religiosa y ética en sí.

Las relaciones de metafísica personalista entre el nosotros y el amor están no solamente al servicio de la figura de la reciprocidad, sino también al servicio de la metafísica de la comunidad. Reciprocidad, amor, -- nosotros, comunión, forman los cuatro apoyos fundamentales de esta teoría personalista entendida como antropología. Pero es también la conjugación de estas cuatro exigencias, las que deben darnos la verdadera imagen personalista de este proyecto de hombre y de convivencia.

Con estos conceptos tocamos profundas fuerzas del personalismo que vamos a analizar, porque está actuando en ellas la disléctica y el diálogo de la existencia a la que hemos aludido. Ella recorre todo el problema comunitario. En primer lugar el amor que hace el nosotros, el para-los-demás no significa la pérdida de identidad personalidad y del yo o del tu. Por tanto, nosotros, comunión, reciprocidad, amor, no significa modificación o sacrificio del individuo en aras de un super yo, o super nosotros como fuerza impersonal y devoradora. No es una fusión o confusión de personas. Ya hemos dicho que estos procesos pertenecen al orden de las cualidades. Las personas no se asemejan, ni se absorben, ni se mezclan, ni se anulan ni se confunden, sino que se aman y se comunican en la unidad del nosotros que tiene que ser algo no solamente ideal, sino también experimental, ¿cómo es la experiencia del nosotros?.

No tenemos nada en contra de que el amor sea una posesión con tal que la posesión venga del otro, como viene el don. El nosotros que realiza el amor, consiste en que el yo posee al tu y el tu posee al yo. Esto es correcto y está lejos de cualquier egoísmo. "El uno y el otro se alegran de hacer prosperar una riqueza, que ellos no tienen en sí mismo. El uno y el otro son una especie de posesión en otro; es una posesión centrífuga, o algo mejor: una existencia del yo-en-otro, pues es su mismo ser el que se desarrolla y se prolonga en el ser del otro. Su voluntad interior se instala afuera, y lo que ella tiene de más íntimo se aloja precisamente en una corriente de vida diferente a la suya" (38). He aquí un desafío de la teoría personalista sobre el amor; el intercambio de interioridades, de subsistencia personal. Por muy paradójico que sea, el amor realiza el intercambio de interioridades. Mi interioridad es lo más mío, lo

lo más personalmente poseído, lo más interior conmigo, lo más identificado conmigo mismo. Por eso hemos deferido aquí, que la interioridad es - la realidad, o sea lo más real de una persona, por tanto, interioridad - es equivalente a la personalidad y no se opone o se enfrenta a exterioridad (no es una categoría cualitativa o espacial) sino una generalidad ontológica o indeterminación personal. Por ello, la interioridad, equivalente a persona, es enajenada por el amor, o sea, transferida al tu y este a su vez, transfiere su interioridad al yo y se produce el intercambio de personalidad o de interioridad en un enriquecimiento de comunión, sin que cada uno deje de ser y reafirmarse en su propia conciencia. El amor es la estructura mediadora que hace posible esta comunión que no -- puede ser reflejada por terminologías que no sean del ámbito de la persona. El amor no es desligable de la persona, el don del es la interioridad del amor. El amor es la misma interioridad donada. Por eso, el amor viene definido en virtud de esa "transposición" generosa en que consiste. - En otro lugar analizamos el ser fenomenológico del nosotros. Aquí solo - decimos que el amor es la posibilidad de esa dialéctica: que dos personas por tanto, dos centros de conciencia tengan un mismo centro de crecimiento. La imagen geométrica nos puede servir para comprender la organiza -- ción de las personas, dos círculos individuales pero con un solo centro= de conciencia. Ni siquiera la simetría, o la semejanza o la proximidad - de conciencia o continuidad sería suficiente para comprender la introcepción realizada por el amor entre dos personas.

Esta fórmula del amor respeta igualmente las exigencias de la unidad y de la heterogeneidad. El amor no iguala, sino que une, lo cual no equivale= a unificación. La labor que realiza el amor es de comunión de conciencias en cuanto conciencias, en cuanto persona. Por tanto, hay que conjugar --

igualmente la homogeneidad con la heterogeneidad. En la comunidad del no sotros, cada yo y cada tu tiene que conservar y aportar su originalidad y personalidad propia a lo que no deberá renunciar, por el hecho de formar parte de una unión en comunión de personas. Se llega así a la dialéctica aparente de que la comunidad es una identidad heterogenea, la identidad conferida por el amor. La identidad de los sujetos no puede ser medida por la identidad de los objetos donde no existe continuidad, sino igualdad de formas. La continuidad de conciencias exige la diversidad de las mismas. Y teniendo en cuenta que la relación yo-tu en la comunidad no se realiza horizontalmente, linealmente, sino que es necesario recurrir siempre a la mediación transcendental del amor, comprendemos que la comunidad no está formada por la sucesión de yos o de tus, sino por la unión de ellos en el amor como tercer transcendente.

Tampoco el amor suprime las diferencias que encuentra. El nosotros enriquece a la vez al yo y el tu en su conciencia personal. Pero a su vez, el yo y el tu sacrificarán aquello que no favorezca la comunión con los demás. Como se ve, el nosotros del amor está creando la comunidad yo-tu. Que nadie vea en la reciprocidad una desaparición de la conciencia personal. Una conciencia no puede crecer normalmente si no es sufriendo por los demás, saliendo de sí misma, la angustia de la reciprocidad es lo contrario de la angustia del egoísmo y la preocupación por lo propio, y ella favorece más el crecimiento de la conciencia personal-social. "Los destinos humanos se cumplen los unos por los otros; renunciar a sufrir por los otros es admitir que la afección o el sentimiento por el otro no puede darme nada esencial y que nosotros, a su vez, no podemos ofrecerle nada de bueno, bajo el pretexto de que no podemos totalmente los unos a los otros, todo lo esencial y toda la bondad que necesitamos. ~~Una tal~~ --

Una tal exageración falta a su finalidad sobrepasándola" (39).

Con esto alcanzamos a comprender cómo el amor y el nosotros realiza la estructura de solidaridad y no de soledad de que está formada toda persona, toda conciencia. Ignorar a los demás, es imposible desde el punto de vista de la experiencia antropológica que tiene lugar en el amor. No podemos construir ningún humanismo sin la comunicación interpersonal que comienza por serontológica y continúa siendo afectiva y real en el yo y el tu del nosotros. No es, por consiguiente, la generosidad la suprema dimensión del amor. La generosidad como entrega de una de las partes, de las personas, a la otra, tiene que dejar paso a la reciprocidad como forma más ontológica y moral de ejercicio del amor. No es que el yo se entregue generosamente al tu, lo que debe constituir la esencia del amor, sino que el yo se entregue al tu hasta donde el tu se entregue al yo, -- formando así el nosotros. O mejor dicho, que la entrega del yo provoque la del tu y el amor culmina en una generosidad recíproca. El don apela igualmente a una reciprocidad. Volveremos sobre estas ideas en otras dos ocasiones: cuando tratemos de la reciprocidad y cuando veamos la función que el amor tiene en el desarrollo de la ética de la persona, pues solo el amor recíproco cumple las condiciones de "moralidad" exigidas para la formación de la persona humana. Como quedó dicho, el amor ya no es solo un valor, sino una condición ontológica de la existencia personal, y esto es algo más profundo que una connotación ética alterna. La reciprocidad en el amor, no es una opción libre y privilegiada, sino una necesidad de su desarrollo y de su comprensión.

Así pues, sea analizando el contenido personal de la conciencia y sus acontecimientos, sea estudiando el amor, o aplicándolo al nosotros amon-

te, nos encontramos siempre con la reciprocidad como significación fundamental de todas las afirmaciones personalistas. Por que, dicho con brevedad, "El nosotros del amor es inactivo en el sentido de que no crea el yo o el tu, sino que expresa simplemente el estado de reciprocidad en que se encuentran ambos. La conciencia no es una cosa que haga número al lado de los dos que se aman y se ajuste a ellos como a un tercer individuo o como una tercera fuerza separable de los otros dos amores. Ella no es como una fuerza fija que retorne al otro por choque; es simplemente la naturaleza espiritual de las personas" (40). El nosotros, el amor, no hay pues, que entenderle como fuerza impersonal, sino como puro reflejo de la naturaleza interpersonal recíproca de cada conciencia: La naturaleza de la persona implica la reciprocidad como algo esencial, y ello se expresa en el amor. Por consiguiente, también el amor pertenece a la esencia de la persona. No hay persona sin amor recíproco, por lo menos en el "minimum" aludido líneas más arriba. La reciprocidad, queremos decir, con todo esto, no le viene a la persona de alguna razón fuera de sí misma, -- por compromiso, por encuentro, por comunión, o por contrato o acuerdo -- personal. El amor, si existe, no es un compromiso, ante el tu, sino una voluntad interior, una fuerza personal del yo hacia el tu y viceversa.

Y sin embargo, al nosotros formado por el yo y el tu entre reciprocidad-amante, hay que concederle una fuerza dialéctica de orden estimulante, vinculante, progresiva. Dicha fuerza no tendrá carácter objetivo, externo a las personas, pero aunque se dé en el interior de cada una de ellas viene causada por la presencia y transcendencia del otro en mí y de mí en el otro. Por tanto, es un principio transcendente a ambas personas -- que formen, al menos, la dyada como expresión mínima del nosotros. Sin embargo, esa transcendencia no supone una objetivación o una transubjeti

vación del amor en una especie de magnitud jurídica o moral (el deber, - la obligación, el compromiso, la fidelidad, la institución), sino que el nosotros actúa como fuerza de comunión desde el interior transcendente - que es el amor. Es la interioridad amante, o la reciprocidad misma la -- que es transcendente y estimula o activa la necesidad interior también - del amor, de la comunidad, del nosotros. Y todo ello, por vía personal. Cuando aquí usamos los conceptos procedentes o aplicables a cosas, cualidades, procesos naturales, etc, deberán ser traducidos a un sentido personal más profundo al que a veces no estamos habituados, pues no es fácil como quedó dicho, el tránsito de una metafísica de la sustancia a - una filosofía de las personas, o la sustitución de una identidad del ser por la identidad de la relación y de la comunicación.

Esta idea apuntada de la transcendencia del nosotros y del amor en la comunidad recíproca de las personas va a tener su influencia decisiva en - la comprensión del mundo ético. Así como la persona ha condicionado toda la visión de la ontología "anterior" a ella, así también la persona va - a modificar la imagen epistemológica del orden de valores. Los valores y su transcendencia no podrán ser entendidos desligados de la persona como sentido final del lenguaje axiológico. Porque los valores (y el amor no es un valor más, sino el sentido de los valores) van a actuar sobre la - persona. Antes de que los valores actúen sobre la persona, ya está ésta en los valores dándoles su función. No es que vayamos con esto, a la fundación de una ética individual, sino transcendental-personal, que es la= doble condición de toda conducta antropológica como veremos a su debido= tiempo.

Resumiendo estas dos últimas ideas: el amor, el nosotros, refleja la reciprocidad que ya se encuentra formada, y que es simultánea a la del yo y del tu. Pero al mismo tiempo, el amor es la dialéctica transcendente -- de dicha reciprocidad a la que mueve y complementa en la conversación -- constante del yo al tu y viceversa, engendrándola fidelidad al otro como norma de conducta amorosa. Ello tiene lugar en la comunión, en la unidad por la que muchos seres, muchas personas se esfuerzan por ser una sola -- conciencia, un solo espíritu sabiendo que la unidad heterogénea la realiza el amor. La revelación y la antropología de la unidad personal, de la caridad (Actos 4,32) hasta las reflexiones de S. Agustín sobre la comunidad (41) que se aplican no sólo a la Iglesia comunidad de fe, sino a todos los hombres según hemos indicado otra vez: la existencia antropológica, no es vivir unos al lado de los otros, unos con otros, unos en los otros o unos como los otros, sino que la comunidad de hombres, pueblos, razas y grupos será vivir unos para otros, haciendo del para-los-demás -- esa conciencia transcendente por la que "las conciencias personales son simultáneamente translúcidas las unas a las otras de tal manera que dada una se vuelve amorosamente hacia las otras como si todas fuesen una y, -- recibiendo de ellas una atención idéntica y simultánea" (42). El amor -- realiza la transparencia simultánea de las conciencias personales, pero -- nunca en un sentido objetivo. En una comunidad puede ser objetivo-común -- el fin, el espíritu, las leyes, el modelo de identidad, etc., pero el -- amor no es otra cosa que la unión de las personas inmediatamente, sin mediación alguna, por una intuición transcendental que descansa totalmente en lo que hemos denominado más arriba, una voluntad de promoción. El -- amor es la comunión misma, es la comunidad pura de las personas anterior a cualquier coincidencia exterior. La percepción de ese amor vendría des

pués, pero no es reductible a la comunidad ni a alguno de sus elementos. Los formas de comunidad en nuestro mundo fracasan con frecuencia, por no diferenciar la función que el amor juega en ellas de la función que ejercen otras cosas, otras uniones de intereses o de objetivos, o de actividades, o de medios-fines, etc. El amor en comunión, el nosotros, está por encima de todo.

EL AMOR, COMUNICACION PERSONAL

Hasta ahora nos hemos mantenido en una visión interior del amor, resaltando su vertiente personal, interpersonal, recíproca que tiene su plenitud en el nosotros de la comunión. Pero el nosotros es también comunidad. Vamos a ver cómo se puede entender la aportación del amor a la comunidad interpersonal. El amor y la persona lo veremos más adelante, ahora queremos dejar claro y completo el círculo que se abre con el yo y el tu, se realiza en la reciprocidad del amor, sin el cual no hay persona, y se completa con la comunión del nosotros.

El amor es la esencia espiritual de la comunión de los espíritus. Pero - además de comunión-amor hay comunidad de valores y no solo de conciencias. La persona es comunicable por su propia naturaleza. Si deja de serlo, es por un acto libre y voluntario de egoísmo, lo cual, ya no pertenece al ser de la persona en cuanto tal, y conlleve la renuncia a su realización como persona abierta, por su naturaleza, a la comunidad del amor. Si la persona es la comunicabilidad pura, la comunicación que realiza el amor entre distintas personas no es sino la actuación de dichas posibilidades.

dades esenciales, y el reflejo o expresión del estado de reciprocidad en que se encuentra. Por lo demás "la comunicación que la persona ofrece - de sí misma es doble; en primer lugar, el resplendor o la transparencia que la permite conocer y amar sin saberlo; más brevemente dicho, su venida y presentación en la existencia. En segundo lugar, el don voluntario que ella hace de su propia existencia y que la lleva a acoger en ella el acto del otro como la estimulación a la que ella consiente o responde libremente. Ella solamente tiende a ser incommunicable por el egoísmo, lo que significa renunciar a su naturaleza espiritual y a su conciencia universal" (43).

Comunicarse es darse y abrirse por el amor a los demás, pero no vaciarse y despersonalizarse perdiendo la originalidad del acto propio de la existencia personal. Porque de acuerdo con la metafísica del yo y de la persona desarrollada en otro capítulo, la persona no solo no pierde su esencia o densidad cuando la comunica, sino que la profundiza y la reencuentra en el tu mismo. La paradoja apuntada en el capítulo sobre el estatuto metafísico de la persona sigue en pie; cómo puede ser presencia, autosuficiencia, ontología y en cambio, también y sobre todo, realizarse su esencia personal. La paradoja la resuelve el amor. Toda comunicación en el amor salva la identidad de cada persona al tiempo que se desarrolla en reciprocidad con el tu y del nosotros.

El amor realiza la comunión entre las personas; la comunidad realiza la comunión entre las cualidades de las personas. El amor-comunión es la forma simple de la causalidad, mientras que la comunicación es también causalidad (44). Por otra parte la comunicación supone su función medidora en orden a la comunión, es decir, las personas que se aman se sir-

ven de medios para desarrollar e intensificar su amor. Frente a ello, el amor como comunión puede ser llamado una comunicación inmediata y depende sólo de la voluntad y no necesita el recurso a ningún medio simbólico, lingüístico. En la antropología, tratándose del hombre o de la conciencia encarnada, necesitamos los medios, las expresiones. El cuerpo mediatiza, como se sabe, el primer modo de comunicación del amor. Pero hay -- otros medios de comunicación del amor. A esa comunidad de medios fuera -- de la conciencia, que va dirigida a favorecer la comunicación de las conciencias (o sea comunión) es a lo que aquí nos referimos. El estudio fenomenológico de la comunicación lo haremos en el capítulo siguiente, pues la metafísica personalista también condiciona y favorece la comprensión de estos procesos propios de las personas, no de las cualidades naturales. No podemos reducir una persona a ideas generales, a imágenes conceptuales.

Volviendo a esquemas anteriores, la comunión es intuición, mientras que la comunicación es percepción del otro, porque es intuición universal. Pero no toda percepción del otro, que ya es un comienzo de comunicación y de reciprocidad, como quedó apuntado, es en sí misma, comunión-amor.

Por consiguiente, como principio fundamental de la antropología de la comunicación por el amor tenemos el siguiente: "El yo amante no puede realizar su voluntad de promoción que recurriendo a intermediarios: él está separado del tu por la naturaleza... En vez de actuar directamente sobre otra conciencia, él opera sobre las fuerzas naturales y por medio de -- ellas. El hace nacer o desaparecer las formas sensibles para sugerir su intención e inducir su proyecto en otro. Brevemente, él se convierte en un artífice (de la comunicación). El mismo lenguaje que expresa el amor,

es una operación de este género" (45). Este principio está de acuerdo - con todo lo que hemos venido defendiendo: la persona es la relación pura entre el yo-tu como centros personales, es decir, de comunión inmediata y universal, mientras que la naturaleza (rodeando a la persona como su exterioridad) es pura indeterminación y por tanto generalidad y falta de capacidad para el diálogo y la comunión de conciencias. Ahora bien como el yo no está sin naturaleza y el tu tiene igualmente su naturaleza, el amor del yo al tu tiene que pasar o atravesar dos zonas, dos barreras, - dos espacios naturales (el propio y el del tu) para llegar al núcleo de la conciencia, para unirse a ella, para hacerse presente en ella. Por ello tiene que salvar esa distancia de la naturaleza, y eso es la unión, de los signos que son la manera indirecta que la conciencia adapta para dirigirse y comunicarse con otras conciencias. Este es el lenguaje como comunicación (46). El problema del lenguaje vendrá tratado en otro lugar pero es indudable que al verle aquí como emergiendo de la filosofía de la comunicación de las personas hemos comprendido mejor su significación en el universo personalista propiamente dicho. Por eso el amor no es el lenguaje sino su contenido.

Pero he aquí que en esta tarea de comunicación es el hombre el que escoge estos elementos significativos, crea y suprime las formas de comunicación. Aquí viene la condición trágica de la comunicación en el personalismo, en la conciencia amorosa. Las formas o los esquemas significativos de comunión cambian, son caducos por si mismos y nunca agotan o interpretan o reducen y transmiten adecuadamente la totalidad y la densidad del amor o mejor de la persona que ama. A pesar de toda esta crisis de la comunicación, el amor es la única situación favorecedora de la co-

municación entre las conciencias, pues, como dice nuestro autor "la personalidad no está verdaderamente constituida y comunicada si ella no es a-simbólica e inmanipulable. El yo no puede ser conocido perfectamente - sino en la medida que no es utilizado. Sumido en un simbolismo interesado desaparece o no deja entrever más que el símbolo interesado" (47). -- Por consiguiente la comunicación tiene que adquirir en nuestro mundo, una dignidad de la persona a la que expresa y comunica. Pues no existe proceso de comunicación separable de las personas que se comunican. El es un proceso profundamente personal y no puede ser tratado o juzgado con un estatuto impersonal, pues, detrás de toda comunicación y lenguaje hay -- una conciencia receptora. Así pues, el problema del lenguaje y de la comunicación tiene una significación personalista, ontológica, antropológica, antes que una dimensión estructuralista o positiva, como lo hace la filosofía analítica. Pero sigamos con la comunicación como proceso vulnerable. Además de la manipulación de las personas y de los símbolos a la que hemos aludido y que evita el amor siendo pura comunión, o sea donación, está la tragedia de la misma comunicación como proceso conjunto de intenciones, símbolos y significados. Los hábitos de la comunicación cambian y el hombre se siente tentado de trasladar a las personas los modos de comunicarse con la naturaleza (48). En cambio, solo el amor como comunicación hace de ella un encuentro real entre las personas. Lo demás es pura relación anónima con estructuras, imágenes, instituciones, grupos, tendencias, ideales, pero solo el amor implanta una verdadera relación entre las conciencias. En nuestra sociedad, de hoy que se vanagloria de sus "medios de comunicación social" deberá atenderse a esta mediatización despersonalización de dichas relaciones perdidas en un sinfín de simbolismos y manipulaciones destinados, eso sí, a hacerse dueños y señores de las conciencias ajenas en cuanto ajenas, es decir, para que dejen de

serlo y se conviertan a la mía. Para que todo esto no suceda solo tenere - mos el amor como forma de autenticidad de las relaciones interpersonales. Toda comunicación tiene que llevar al amor. El problema de la comunicación - ción, que es el problema de mediación además de personas consiste en en - contrar la mediación adecuada para que la persona amante ejerza su influen - encia en la conciencia partner. El amor, que es pura transparencia-intuici - ción de las personas, ~~esta~~ se encuentra con la opacidad de la naturaleza - za, de la distancia, del cuerpo, del tiempo, de la ambigüedad de los senti - tidos. Estas resistencias ofrecidas por los elementos impersonales o - - pseudo-personales, tiene que vencer la intención y la fuerza amorosa de= la comunicación adecuadamente ayudadas por el sentido de los símbolos -- utilizados. Con esto reafirmamos el carácter también empírico de la comuni - nicación y no solamente su causalidad interpersonal, cuya máxima expres - sión, como quedó dicho, es el amor. Y no queremos emplazar tanto la comun - nidad en el amor que despreciamos o minusvaloremos las circunstancias expe - perimentales de dicha comunicación. Esto responde al estatuto de la anti - trapología como conciencia encarnada, en la que todo sirve a la expresión de la conciencia.

Así pues, analicemos los elementos personalizadores que se dan en el proce - ceso de la comunicación personal y que solo pueden comprenderse dede la= presencia del amor. Queremos decir que el amor viene en ayuda de los apoyo - ríos que se producen en la comunicación por la presencia y coordinación= de los elementos que hemos dicho: los personales y los intermediarios. El amor es la transparencia de la comunicación y su densificación. El -- amor tiene que dar fondo y sentido a las formas de la comunicación en el mundo actual. No vale y no sirve, para la creación de una sociedad persona - nalista, la multiplicación de métodos de comunicación si esa no es o lle

ga a ser comunicación personal, de espíritus, reciprocidad de conciencias. Y ello no lo será sino es por el amor presente y constitutivo de toda comunicación. El amor es lo única alternativa de la comunicación en este mundo incomunicado. La filosofía de la comunión nos enfrenta a estas posibilidades. En todo proceso de comunicación interpersonal existe, en -- primer lugar, una intención, un impulso-proyecto mental de comunicación, o sea de querer influir causalmente en el espíritu del otro. Esa causalidad es, como digimos, el amor. A la intención de comunicación tiene que seguir ahora la búsqueda del símbolo, del medio lingüístico más adecuado para hacer llegar al otro mi proyecto de comunicación personal, mi intención tal como está en mí. Esos medios, están puestos, o tienen la fun-ción, como decíamos, de salvar la distancia entre dos espíritus producida por tres motivos: por la singularización, por la corporeidad y por la naturaleza que es indefinición, inconcretud. Pero es siempre la persona, la controladora y verificadora de dicha adecuación entre intención y mediación y así mismo, es el amor el que decide sobre la eficacia de un -- tal proceso de comunicación como alternancia de intencionalidad y lengua je.

Como queda apuntado el amor tiene que totalizar la intención y el lengua je de la comunicación. Se comunica el amor, se intenta el amor, su expresión. El es el único contenido de la comunicación interpersonal. El amor es el que, a su vez, tiene que crear la obra, el medio, el símbolo de la comunicación. El es el gran artífice de las formas de dicha comunicación antropológica. El es el responsable de la capacidad causal atribuida a -- toda forma de comunicación del grado de influencia que se adquiriera en el tu amado. El amor es el que de alguna forma universaliza la comunicación. No es que defendamos que el amor o comunicación genérica sea la más im-

portante. Recuerdese, por otro lado, que no identificamos lo universal - con lo genérico. Lo universal es, para los personalistas, lo más personal y comunicable. Lo genérico es lo menos determinable, y por tanto lo menos amable. El amor también es, al mismo tiempo, lo más personal y lo más universal.

El amor intención se enfrenta con el amor expresión y sufre las influencias propias de la distancia, de la mediación. A pesar de la intención - amante y de la aceptación acogedora, puede que el amor-proyecto-comunicación no pueda llegar a su meta, no puede llegar a su efecto. Con ello podríamos poner en duda que todo amor pueda ser, en sí mismo, causal o causante de comunidad, a pesar de tal fuerza en la intención. A veces no es por falta de amor sino de medios. San Agustín ya disenta sobre esta esencia del amor cuando la sitúa a nivel de fuerza, de impulso antropológico que está presente también en el odio (49) y que lo que hay que hacer es cambiar de dirección a esa fuerza, y desde luego, también en el odio se pretende la reciprocidad y la interpersonalidad, aunque no se llegue a ello pues hemos puesto la esencia personalista en la promoción y no destrucción de la persona. El odio es destrucción, es muerte pero no solo - de la persona amada (o sea odiada) sino principalmente del que odia. El amor es causal y el odio es negación de la persona. El amor es la única fuerza personal que tiene su asiento en la voluntad. Por tanto, toda la sociedad está inserta en el hombre y toda depende de que el hombre ame o que el hombre odie (50). Amor y odio configuran la historia, la humanidad, las civilizaciones. Amor y odio son una misma fuerza sustancial, pero dialécticamente opuestas, o sea dirigidas a presididas por distintos o sea contrarios principios. Mientras que el amor es algo personal, el odio es antipersonal. Esa es la diferencia inmanente en el mismo acto de amor.

Porque la esencia del amor o del odio no se decide en este nivel psicológico-fenomenológico sino en el nivel personal: en el amor está incluido el otro como promoción, mientras que en el odio se le incluye al otro para excluirle. El otro es la deducción de mi amor, mientras que en el odio el otro es mi negación, o su negación como conclusión: "El amor lleva -- consigo, por lo demás, una conciencia de sí en calidad de otro y una conciencia del otro en calidad de yo: brevemente, el amor es la conciencia colegial. Esta segunda forma de comunión no existe en el odio. Como voluntad de poder, el odio intenta romper la identidad del yo y del tu y en su lugar resaltar los contrastes, y querer que exista una conciencia sin la otra" (51). En definitiva, el amor y el odio pueden tener en común -- que ambos son una fuerza hacia el otro, pero se diferencian en que el amor "quiere" la existencia, y su comunión, mientras que el odio "no quiere" la existencia del otro y si ya existe, le elimina. El odio, sencillamente dicho, es la negación no solo del amor sino de la persona, de la comunión de existencias. En definitiva, el odio es la violencia personal más profunda, es la eliminación espiritual en mí del otro y que frecuentemente conlleva a la eliminación física del otro en sí: La muerte define al odio. La vida define al amor. La persona es una conciencia que -- amando quiere a la vida propia y a la de los demás.

El amor como riesgo entre intención-lenguaje y aceptación, que sufre las influencias de la mediación y encarnación que se interponen entre dos espíritus, está llamado a no tener asegurados sus resultados. Las dificultades pueden proceder de una mala interpretación del gesto, o de su insuficiencia, o de su ineficacia, o porque puede producir diferentes efectos, o por su inseguridad y fragilidad significativa.

Pero la comunicación en el amor que alcanza a la realidad de las personas tiene los peligros y las tentaciones siguientes:

- Comunicación en y desde las apariencias. La persona hay que distinguir la profundamente de la máscara, de la figura, de la apariencia y hay que buscarla en la interioridad-autenticidad (52). Por tanto, la comunicación se realiza a niveles de persona, de yo y de tu, y no a niveles de cualidades que son siempre la superficie de la persona, eso no quiere decir que no pertenezcan a la persona, pero no son la persona, aunque estén en ella. Esta comunicación o amor cualitativo (amamos en las personas sus cualidades) comienza por la admiración y continúa en la coquetería, puede ser un principio de amistad pero no lo es por sí misma. Se pretende remontar desde las cualidades a las intenciones y es también un proceso lleno de ambigüedades pues el amor es un dato, una afirmación, una entrega, una decisión antes que una deducción de las apariencias exteriores. Es desde dentro hacia fuera y no de fuera adentro como tiene que producirse el amor. Porque en el juicio de las apariencias que es tal amor lo que hacemos no es juzgar o valorar la persona, el tu, sino proyectar nuestras propias preferencias y deseos en el otro. Lo que hacemos es falsificar la fuerza y la dirección del amor que es el que deberá ayudar a descubrir al otro, no viceversa. "Su forma principal -dice Nedoncelle refiriéndose a tal amor- consistirá en engañar al otro sobre nuestras propias intenciones y sobre nuestros valores propios: para ser amado, el amante arroja pólvora a los ojos de su pareja; él se pone jactancioso, lo que es la más odiosa de las desviaciones del corazón" (53). Es por tanto, esta comunicación un juego de las apariencias donde no solo me fijo en las apariencias del otro sino que con las mías provocho su reacción y respuesta siempre en este plano dominado fundamentalmente por las

superficie de las personas. De ello se sigue una falsa reciprocidad que es la causa del proceso de tantos proyectos de amor matrimonial por ejemplo, que se edificaron solamente en dicho esquema cualitativo. No es comunión de espíritus lo que ahí se ha producido sino intercambio de imágenes corentes de contenidos, de valores. Se ha trabajado más en el terreno de la suposición que en el de la realidad. Se ha trabajado dialogado sobre símbolos artificiales y se da vida a una duplicidad y desdoblamiento entre intención y realidad en la comunidad o comunicación de la pareja. Más adelante se constata que el amor no coexiste con la doblez.

- Pero el terreno de las cualidades no se detiene en sí mismas, porque las cualidades no son fines sino medios. Por consiguiente, cuando se produce una imitación del amor partiendo y concluyendo en las apariencias de la persona, tenemos la certeza de que se llega a la manipulación de dichas cualidades para otros fines distintos a la persona. Queremos decir con ello que es difícil amar las cualidades por sí mismos. El amor a ellos, además de incapacitar a la persona amante para proseguir en la búsqueda de valores personales del tu, lo que hace es utilizar esas cualidades, y no solo admirarlas. Tenemos el proceso materialista, o el esquema materialista en el amor, de lo que hemos hablado tratando de comprender el eros frente al agape. Estas ideas pueden servir bien para hacer un análisis de la experiencia del amor en la sociedad actual: ¿interés-desinteresado por la persona o constante manipulación de ella (mediante el amor que es lo más grave) para la consecución de otras finalidades extrañas a la persona? El amor puede ser contaminado, instrumentalizado. Esta es la mayor tragedia del hombre en su relación interpersonal. Es la falsa comunicación de las conciencias. Por esto mismo vemos que el amor=

no es tampoco por sí mismo la suprema instancia de la antropología. Por encima del amor existe todavía un orden moral que está ayudando al amor a comprenderse y a realizarse él mismo. La caridad, la generosidad en definitiva es el orden preferente en el que se entiende la verdadera realización de la persona y de la comunicación interpersonal. La caridad como motivación interna (intención y proyecto hemos dicho) del amor es la única que puede salvar a este de su ambigüedad existencial. Así las cosas - comprendemos bien por qué el cristianismo no pone tampoco la esencia del amar en ese "sentimiento" vago y emocional, pues también puede ser engañoso. De ahí que solamente las obras son la medida del amor verdadero. - Por ello la dialéctica cristiana consiste en el amor y en la praxis ético-religiosa que ella desencadena. No hay amor sin obras. No hay antropología sin ética y sin sociología, o sea sin proyecto de transformación de la existencia comunitaria. No basta con querer amar para que haya amor. Es necesario una derivación homogénea de los comportamientos antropológicos en la acción. Ellos serán la medición. En definitiva lo que tiene -- que definir el amor, por encima de las intenciones y de las obras, es el interés por el hombre, teniendo en cuenta que también dicho "interés" -- puede ser manipulado. Pero en realidad ante el amor estamos desfondados, es decir, tenemos que amar sabiendo que solo el amor es medida de sí mismo; sólo el amor es razón, intención, proyecto, utilidad, respuesta, premio, justificación, riesgo, eficacia, recompensa y libertad de sí mismo. Por eso mismo, el amor se vuelve juez contra sí mismo, y no puede durar demasiado una situación donde se aparenta un amor que no existe, porque el amor es la transparencia de la persona, o sea, la sinceridad por excelencia.

CONFLICTOS EN EL AMOR Y COMUNICACION

Pertenece también a la antropología del amor y a su metafísica examinar los conflictos que se producen en la determinación de su esencia. Algo ya quedó dicho más arriba. Sin embargo también tiene sentido el hablar aquí de ellos, porque en el fondo son conflictos de comunicación interpersonal, pues con ello se deteriora la reciprocidad de las personas. La comunicación como principal representación de la obra amorosa del amor en acto interpersonal puede venir desposeída de su sentido en su desarrollo. Con esto contribuiremos a la delimitación de la identidad personalista del amor, objetivo que perseguimos en todo este capítulo.

Recordemos que no ponemos el amor en otros procesos que no sean la reciprocidad, la comunión, la generosidad mutua. El amor no es asimilación-participación, es sólo promoción y comunión (54). Entre esas categorías oscila nuestra metafísica de la comunión en el amor.

Hablamos de los problemas o de las inversiones en el amor, pero no hablamos del amor como inversión de la comunión. Esta es la opinión de algunos autores de la que nos ocuparemos. Por tanto, lo que digamos de estos conflictos se entiende que permanece fuera del amor y por tanto son negaciones del mismo y de la comunión que él instaure.

Evidentemente la primera perturbación de la comunidad y comunicación es el egoísmo como negación de la voluntad y del proyecto de amor. En el fondo el egoísmo es la negación de la metafísica del amor; es la nada, es la destrucción del proyecto de la existencia comunicada a la que se abre todo ser por el hecho de serlo porque toda existencia en sí, como quedó

dicho, no es existencia para sí sino para los demás. La persona es amor y el egoismo es igualmente la negación de la persona por la persona misma. Es por tanto, el absurdo y la contradicción de la existencia personal. Es un conflicto interior a la persona que afecta, en primer lugar, a sus propias relaciones ontológicas destruyéndolas pues el egoismo no me permite poseerme como persona; no me permite realizarme como tal; no me permite coincidir mi yo con mi experiencia fenomenológica. No me permite -- ser aquello que soy: he ahí el absurdo y el conflicto, que va más allá -- de puras relaciones egoistas con el otro. Esta radicalidad de la alternativa egoista en la existencia personal hay que entenderla de forma total. No es que exista un amor egoista. El egoismo no es una forma defectuosa de amor. No es ni siquiera una falta de amor sino que es la negación de todo amor; es el no-amor. Es todo lo que sea no amar al otro y manipularle en cuanto otro. Quedó indicado más arriba que "el amor de sí no es necesariamente un egoismo" (55), pues encierra una tendencia espontánea del ser y de la existencia en sí a la autoexpansión y autocontemplación. También hemos dicho que la tendencia egoista no es lo espontáneo. La tendencia a amar a los demás también es espontánea en el ser antropológico y personal. Tampoco consideramos egoismo al comportamiento del hombre frente a las cosas utilizándolas, pues para eso están puestas por Dios al -- servicio del hombre, aunque esa ordenación de las cosas al hombre se haya visto afectada por el pecado. Decimos que egoismo es utilizar al tu -- para la existencia del yo. Por consiguiente existirán dos matices en la concepción del egoismo: uno inicial consistiría en la exclusión de la existencia de los otros en la conciencia de la existencia propia. La conciencia de sí, como quedó dicho, conlleva la existencia de los demás. Esto -- no obstante rechazando esta estructura de la existencia y de la concien-

cia pretendo negar la existencia del otro y no le incluyo en mi existencia a nivel de experiencia o de reciprocidad interpersonal. El primer -- egoismo sería, pues, la existencia sin los demás. Pero el segundo nivel del egoismo es algo más agresivo y positivo; más violento, desde el punto de vista de la persona. No es la eliminación de la existencia del -- otro (existir contra los demás, además de vivir sin los demás) sino que es una existencia manipuladora del otro: vivir para mí utilizando al -- otro. Este es el verdadero egoismo en el personalismo: desprobeer a los demás del carácter personal, por tanto, absoluto, que tienen en el sistema de mis relaciones con ellos, y erigirme yo en el centro giratorio y -- absoluto de ese sistema, invirtiendo así el orden personal. El orden personal es la existencia del yo para el tu y del tu para el yo, mientras -- que el egoismo en esta segunda fórmula sería la descompensación personalista trasladando el centro de la existencia del nosotros recíproco al -- yo solitario metafísico y personalmente. Por ello hemos insistido en la necesidad de hacer del nosotros y del amor la formulación de la existencia personal, interpersonal, recíproca. Lo contrario produce la ruptura de dicho orden personal. El egoismo no permite el desarrollo de las personas, y además de cerrar el acceso de ellas a los valores trascendentes, cuya cúspide es el amor, tenemos en él una materialización de la -- conciencia. Todo lo que no sea transcendencia es una inmanencia en el -- en sí de la existencia, en su estado material físico, sin descubrir la orientación personal hacia la comunicación. No es solo la contaminación de la comunidad sino su muerte y desaparición y sobre todo el egoismo es la imposibilidad de la transcendencia. Porque es la imposibilidad del ser-en-otro o más aun, del ser-para-otro. Y no ser para otro es una forma de no ser-en-mí.

Pero el egoismo viene desbordado y convertido en lo más antipersonal cuando se emplea el sufrimiento o se causa el sufrimiento al otro para hacer triunfar nuestro egoismo. Cuando el sufrimiento del otro es su desaparición física tenemos ya la consumación de toda clase de egoismo y de odio. Tenemos ya así la muerte como contrario a la comunicación. Pues la comunicación es la vida de la persona. De la misma forma la muerte es la terminación de toda comunicación interpersonal. Con ello se llega a las formas más brutales de deshumanización en nuestra existencia antropológica, es decir, personal-comunitaria. No cabe otra alternativa en la sociedad: o la persona y el amor a ella; o el egoismo y brutalidad, teniendo en cuenta que sólo el amor humaniza la vida.

Estos comportamientos de la conciencia personal nos están demostrando -- hasta qué punto el amor, la comunicación están ausentes de nuestro mundo y se ven sustituidos por conductas sádicas y masoquistas, expresiones de un inconsciente egoísta en vez del amor cuantificador y la "voluntad del otro" que hemos dicho líneas más arriba. No hay una cultura del amor y -- de la solidaridad en nuestros días sino una sociedad del ocio solitario y del placer agresivo, o del egoismo ofensivo que, invirtiendo completamente la ontología y la experiencia de la persona, encuentra su realización en el sufrimiento del otro. Pensemos en el mapa y en la geografía social de las agresiones, de las guerras, de la violencia, de la brutalidad verbal y colectiva de nuestra civilización, pensemos en la sexualidad ejercida como violación del otro y su sometimiento por la fuerza, a los deseos individuales. No existe una sociedad y una cultura del amor-fuerza sino que solo tenemos una sociedad donde la única fuerza es la -- fuerza del yo ejercida sobre aquello que es el no-yo pero también el otro.

No existe la conciencia o la voluntad compartida como modelo de progreso y de convivencia sino solo la conciencia solitario hasta en su expansión.

Una vez más tenemos que contrastar nuestro metafísica de la existencia personal con otras opciones y en concreto con las tesis de Sartre sobre la existencia del amor o el amor en la existencia. De acuerdo con su metafísica donde niega al otro la existencia en la libertad (56) el amor como apertura y diálogo con la libertad del otro no tiene sentido ni cabida. Precisamente, como decíamos más arriba hablando de la reciprocidad de las conciencias, el amor sólo se entiende en la libertad de aceptación y de reciprocidad del otro. Y todo lo que no sea libertad del espíritu en las relaciones interpersonales del amor, es dominio y poder sódico -- ejercido por el yo sobre el tu. Entonces, según las reflexiones de Sartre, entre el yo y el tu-otro no puede haber amor porque no hay libertad; el otro no existe como promoción libre frente al yo. Mi influir sobre el otro, al tener cerrada la vía del amor libremente ofrecido, no le queda otra alternativa que la invasión del otro por la fuerza de yo, pero no para amarlo, promocionarlo transitivamente sino para gozarle; pero el gozo está en la invasión, en el dominio. Toda relación y comunicación (usemos dicho término que no tiene cabida en Sartre) del yo-hacia-otro, hacia "fuera", no tiene más sentido que su propia e íntima expansión; y para ello tiene que dominar a los demás para poder existir él solo. Por tanto, nada de transcendencia del yo en el tu compartiendo un mismo proyecto de existencia (para nosotros la transcendencia es comunicación y la comunicación es transcendencia) sino una ruptura, una dialéctica, una lucha irreconciliable entre el yo y el no yo que no puede sino que conducir a la nada, a la desaparición del otro y al pleno expansionismo y hegemonía exclusiva del yo que invade y monopoliza toda existencia, la cual

en esas condiciones no puede llamarse personal sino sádica y utilitarista. El otro no viene contemplado, de ninguna manera como una oferta pública de comunicación, sino como manipulación cosificada y esclavizada a mis deseos que, como tales, son míos. El deseo, el amor, el sentimiento, nunca sería transferible, participable, transcendente, sino que se agota en la soledad estática del ser y del yo. Siempre la dialéctica de la ruptura y del egoísmo frente a la dialéctica de la comunión en el amor.

Para Sartre, el yo descubre en sí mismo, como parte de su esencia, una necesidad de actuar, contra el otro no causando su libertad sino sustrayéndosela y destruyéndola. Para el personalismo las cosas suceden, en la metafísica de la persona, de manera diferente: el yo siente la necesidad de compartir, dándola al tu, la conciencia de alteridad y la voluntad de donación. En Sartre, el yo, para sentirse plenamente yo necesita la sensación de que el otro es su víctima. Solo en la victimación y en el sacrificio del otro encuentra el yo su corporeidad o su vivencia. Es la transformación total del otro en instrumento de mis sensaciones inmanentes. En la diada sartriana no hay pareja sino un esquema de competitividad y de lucha. No se plantea la necesidad de una transcendencia del yo hacia el tu por el amor. Tanto el sadismo como el masoquismo es la abdicación de la grandeza y de la transcendencia del yo y su reducción a puro centro de procesos instrumentales. Y así entramos en un orden distinto al personal aunque se da en la persona, es el orden del vicio frente al orden del amor. He ahí la gran alternativa: o amamos al otro y le veneramos o respetamos en su libertad o nos encerramos patológicamente en nosotros, obteniendo el placer de ser yo solo a cuenta del placer de que no existan los demás. El vicio es eso: el vacío de la voluntad del otro quedándose solo en pasión de mí, voluntad de "ego", complacencia cerrada en mí.

En ese sentido, para estas metafísicas del otro como punto a utilizar, no hay amor, el amor es el absurdo, porque la libertad como el amor no se pueden conseguir en la existencia personal que tiene conciencia de su incapacidad para tales procesos de comunicación. El yo está condenado a estar solo, a no amar, o mejor, a amarse a él solo y utilizando a todos -- los demás para este fin. El yo no puede amar ni puede sentirse amado desde otro transcendente a sí mismo. El yo necesita la libertad del otro, -- pero para robársela (57). Y esto no es darse al otro, esto no es dejar -- transcenderse, sobrepasarse por el otro.

Con todo esto se puede filtrar en la sociedad actual la convicción de que el amor resulta cada día más imposible. Que el amor queda desplazado por otros valores siempre inferiores pero con más fuerza convocatoria en el hombre, un ser cada día más enraizado en su existencia concreta. Sin embargo, esto nos está demostrando la fragilidad del amor. Una de las mayores dificultades para comprender el amor es la existencia del sufrimiento ¿Por qué existe el sufrimiento, si existe el amor? ¿Es que puede haber alguien que "quiera" el sufrimiento? ¿Puede el sufrimiento formar parte del acto del amor? ¿Puede el amor desear el sufrimiento del amado? La -- respuesta para el personalismo en curso de análisis es que el sufrimiento no puede comprenderse, es decir incluirse dentro de las energías y -- virtualidades del amor. Pero el amor también está sometido a limitaciones. Y una de ellas es el sufrimiento. El amor encuentra su límite de posibilidades en el sufrimiento. El amor no-quiere el sufrimiento, sin embargo tiene que aceptarle como dato trascendente, venido de más allá de sí mismo. El sufrimiento no es aquí, como en Sartre, la finalidad del -- amor, su función, sino la falta de amor, en su sentido más ontológico. El amor se proyecta en y para la felicidad de la persona amada y en su --

mejor expresión y realización. Sin embargo, el amor experimenta su propia debilidad en el hecho de que no puede causar necesariamente la felicidad, o sea no puede evitar el sufrimiento. Pero el amor en sí mismo, no es sufrimiento. Esta es la diferencia entre nuestras tesis y las de Sartre. A parte de esta visión del sufrimiento como contingencia, como impotencia del amor, tenemos que decir que el mayor sufrimiento le produce el amor pero en ausencia de la persona amada. El dolor es la lejanía y separación del amado, no el amor mismo. Lo que sucede es que al ser el amor el "movimiento" de los espíritus, el ir y el acercarse o alejarse de las personas amadas (58) esa distancia solo se mide desde el amor, pues el amor es la sensibilidad de los espíritus para percibirse unidos o separados, porque el amor mismo es unión, y su falta es separación, o sea, dolor.

Por otra parte, el sufrimiento se hace presente en el cuadro del amor, en cuanto que él es la falta de reciprocidad amante. Hemos hablado mucho de la reciprocidad como condición esencial del amor personal. Hemos puesto en ella la dimensión más personal del amor: sin reciprocidad no hay amor. No hemos hablado de "fidelidad" como se denomina la correspondencia en el amor. Sin embargo, para nosotros, la fidelidad está comprendida y perfeccionada en la noción de reciprocidad. El amor tiene que ser recíproco entre dos personas. Ahí está ya su fidelidad. El sufrimiento no consiste en la infidelidad del amor sino en la falta de reciprocidad. El dolor, y el amor dolido se da cuando el amante no se siente correspondido, no se da cuando el amante no se siente correspondido, no se siente amado. Porque la mayor felicidad es sentirse amado y el mayor dolor está en sentirse no correspondido en el amor. Solo la reciprocidad, el sentirse amado justifica la existencia en el amor, o el amor mismo.

Como se ve, hay autores que prefieren definir el amor desde su realiza -
ción defectuosa. Pero si una teoría fenomenológica del amor por perfecto
que sea en el orden de la coherencia no puede fundar una praxis perfecta
y no puede garantizar su plenificación en la realidad, mucho menos dicha
realización imperfecta y hasta desviada del comportamiento personal tie-
ne derecho a sugerir y decidir dogmáticamente una metafísica enferma del
amor, que sería una teoría del amor defectuoso y como tal no serviría co-
mo dialéctica de transformación de la realidad personal o interpersonal.

Así pues, la metafísica del no-amor o del egoismo no tiene consistencia.
No tiene consistencia. Solo el amor define y salva la autenticidad de --
las relaciones interpersonales. Estas no se pueden levantar sobre la ba-
se del "cálculo" o del interés con que el yo mire al tu. "Partiendo de -
la mirada como forma fundamental de los relaciones concretas con el - -
otro, él (se refiere a Sartre) pone, a priori, bajo el signo de la amena-
za a toda la intersubjetividad. Y él decide por su cuenta, que la conti-
nuidad de conciencias es imposible. Ahora bien, la experiencia del amor=
como voluntad de promover la libertad del otro, prueba, a mi parecer, por
el contrario, esta continuidad, al menos en principio. Ella reconcilia
la subordinación y la libertad al mismo tiempo, en el misterio de la in-
fluencia, si es verdad que la libertad del amado se desarrolla en el que
rer eficaz del amante. En lugar de colocar el problema en el conflicto -
de conciencia, me siento inclinado a suprimir la excesiva ruptura que --
Sartre pone entre el tu y el tu, entre el yo y el yo, y por el contrario
insistir, por revancha, en la unión que él establece entre el ser-para -
otro y el ser-para-sí, en un sentido que no es, por lo demás, enteramen-
te el suyo. Finalmente, constatando, como él, que la voluntad de amar im-
plica la de ser amado yo no tengo ninguna dificultad en concluir que los

sujetos estén en una soledad radical, puesto que esta soledad está necesariamente poblada de aquellos por los que es valorada. La libertad no puede quererse plenamente, sin querer, al mismo tiempo, otras libertades con ella. ¿Podría ella, la libertad ser considerada, en su origen, como algo que no sea sino efecto de un querer generoso, en vez de ser concebida como una 'protuberancia' injustificada, culpable; que surgiría bizarramente de un mundo para después negarle y hundirse en él?" (59). He ahí fijada, pues, la diferencia entre el personalismo y otras filosofías existenciales en torno a la metafísica de la persona. Nadie mejor que él valora el amor como definidor de la persona, encajado en una metafísica de la libertad y convivencia igualmente personales. Digno de resaltar pues, la dialéctica de unión y no de enfrentamiento que el amor realiza entre el yo y el tu; tampoco existe la posibilidad de enfrentar el ser-para-sí y el ser-para-otro pues entre ambos hay una vocación y unión ontológica que no se comprende sino desde la transcendencia de la persona misma. La misma fenomenología vale para el amor. Si la conciencia de sí implica la conciencia del otro; si el ser-para-sí implica el ser-para-el otro, igualmente el amor-a-sí tiene que implicar el amor al otro. En definitiva, el egoísmo no tiene consistencia ontológica y mucho menos personalista. El odio, la lucha, la violencia, el enfrentamiento interpersonal carece de sentido. Como carece de sentido la idea absoluta y solitaria de la libertad que es indivisible y solidaria (no solitaria): donde hay mi libertad tiene que existir la de los demás. Mi libertad no se entiende si no es comunicándosela a los demás y recibéndola yo de ellos. Porque la libertad es una y nadie puede considerarse libre mientras haya un solo hombre que no lo sea.

A pesar de todo esto, no existe inconveniente en reconocer que el sufrimiento, que no es integrante o causado por el amor, juega en él una gran pedagogía y función. El sufrimiento va unido a la generosidad. El amor a los demás puede ser tan espontáneo como el amor a mí pero no tan fácil o tan cómodo. Por eso la generosidad cuesta y casi siempre hay que situarla a nivel de renuncia y de negación. Sin embargo también el hombre transciende el esquema generosidad, dolor y encuentra felicidad y satisfacción en la entrega a los demás, por encima del sacrificio. No hay que hacer - del sufrimiento la esencia de la entrega a los demás, o la consecuencia= esencial de nuestro ser-para-los demás, pues el hombre está hecho para - la felicidad y no hay mayor felicidad que hacer felices a los demás a -- costa de la felicidad propia. Pero uno se puede encontrar el conflicto, la falta de correspondencia, las dificultades y resistencia en el amor a los demás. En ellas, precisamente, se profundiza y purifica el amor. "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por los demás". El amor no -- lleva consigo el sufrimiento, pero el sufrimiento siempre lleva amor y - aumenta el amor y no solamente lo expresa pues el amor es su expresión.

AMOR-COMUNIDAD INSTITUCION

Concluiremos estas reflexiones que nos han llevado por las relaciones entre el amor y la comunión, cuya interrupción se produce en el egoísmo y no en el sufrimiento, con otra comparación o confrontación entre el amor y la comunión. La comunión es la plenitud del amor. Porque hasta ahora - habíamos dicho que el amor era la comunión. Pero ahora reconocemos que - el amor también se encuentra finalmente en el proceso de comunicación pg "

ra fortalecer así el nosotros personal. De esta forma conseguimos la sí tesis total entre amor y comunión, pues no podría establecerse una prioridad esencial entre dichos términos que llevase a la infravaloración de uno de ellos en beneficio del otro. El nosotros se fortalece en la comunión de las personas por el amor. El amor constituye la dialéctica de la comunión, pues para conseguirla tiene que superarse obstáculos, puesto - que la comunión no viene dada o hecha en reciprocidad, pero al conseguir se el proyecto de comunión plena, entonces se produce igualmente la plenitud de la reciprocidad y del nosotros. Qué espera pues el nosotros de la comunión hecha por el amor?

La comunión que es esfuerzo de todos los sujetos personales que forman - el nosotros del amor, lo que hace es llevar a plenitud y consolidar la - reciprocidad mínima dada en y con la existencia personal. Ya hemos dicho - que la comunión designaba convencionalmente los pasos y los progresos hechos por el amor en el interior de las personas mientras que la comunicación indi caba los medios utilizados para conseguir o afianzar dicha comunión. Pues bien, volviendo a estos planteamientos, es lo que hoy se denomina institución o estructuras: El amor unión, el amor sentimiento personalista, - el nosotros de la conciencia recíproca que tiene ^a a una plenitud, necesita de la sobrevivencia y de la defensa de su permanencia frente a las al ternativas o inter⁺pciones que le puedan venir de los cambios psicológicos del amor como decisión y proyecto. Así surge el nosotros institucional, el nosotros comunidad externa que favorece la interna. Dicha institución lleva consigo una unificación de formas de vida, de leyes, de símbolos, etc. Ellos encarnan y recuerdan constantemente el comportamiento para la unidad y ayudan a la decisión y el empeño comunitario. La educación comu nitaria obedece a estas mismas exigencias. La institución de la comuni -

dad o la comunidad institución tiene dos peligros: o se convierte ella - misma en fin o degenera en una función vacía que no va acompañada del -- amor constante y necesario para ser una comunión viva: Toda institución= tiene que renovarse por el amor. Del amor le viene a la institución su - capacidad creadora y renovadora, su nueva fuerza convocatoria. Porque la comunidad tiene que tener una dialéctica creciente y progresiva. La ins- titución, pues, no tiene que caer en mecanicismos históricos y psicológi- cos o generacionales sino que estará siempre al servicio del espíritu, - recibiendo de él, o sea del amor y del nosotros, la fuerza necesaria pa- ra mantener viva su tarea.

Con estas ideas nos situamos, igualmente dentro de un campo de indudable interés para la antropología de hoy. Toda persona no realiza hoy su pro- yecto de comunión su entrega a los demás, su aportación de nosotros, si- no mediatizada por la institución o por la estructura social comunitaria de la existencia. Dicha mediatización puede llamarse familia, cultura, - civilización, educación o formación, estructuras, grupos, comunidad de - ideales, de proyectos políticos, etc. Es siempre la mediatización de la - persona que le va a colocar ante la alternativa de la libertad de la en- trega por amor a los demás, o por el contrario someterse y abdicar de su capacidad de decisión frente a los datos y esquemas institucionales que= le vengán presentados desde fuera, desde otros centros de interés que no son los de la propia conciencia. Es la persona, la libertad, el amor, la= entrega a los demás, el sufrir, el gozar, fruto de una decisión libre, - interior puramente de conciencia, o por el contrario, nos viene dado to- do esto por la comunidad, por el grupo, por las decisiones de los más -- fuertes que imponen sus decisiones a los demás. Es la cultura efecto de=

la persona o es la persona efecto de la cultura comunitaria depositado -- por nuestros antepasados. Nadie mejor que Nedoncelle ha comprendido la -- causalidad recíproca entre cultura y persona (60) de una manera e inci -- dencia metafísica. Pero se trata de salvaguardar la persona.

A pesar de todos los proyectos estructuralistas tenemos que aceptar el -- carácter personalista de toda institución, grupo, lenguaje, símbolos, -- creados para conseguir o fortalecer la comunidad y la comunicación de -- las personas. A su vez, a esta institución tenemos que exigirle una cohe -- rencia personalista consistente en el respeto y promoción de las perso -- nas que la informan y no su absorción. La cultura y la civilización as -- cienden y descienden según se aproximen o alejen de esta intervención, -- presencia y defensa de la persona. El progreso de la cultura no se pue -- den asemejar solo a su avance en el tiempo. Culturas de un mismo tiempo= pueden tener diferencias entre sí en cuanto al tratamiento global de la= persona. La persona es previa a la cultura, a la estructura; el amor es= previo a la historia, a la sociedad por dos razones: 1ª porque es la per= sona la que "decide" lo que ha sido o es cultura, estructura para asumir la e incorporarla como tal a sus decisiones y compartir con ella su or -- den y 2ª porque la cultura, las costumbres, los mitos, proceden siempre -- de una acción inteligente, no son ciclos, que se repitan ciegamente sino= que admiten un progreso en dirección a unas líneas señaladas también por la persona. Ahora bien, para nosotros queda claro que toda cultura, toda la historia, toda la civilización no tiene mas que un sentido, una diá -- léctica de progreso que es el amor, la comunicación personal, sea en un= sentido histórico, sea político-social, familiar, etc. Y sin embargo, -- constatamos que en la sociedad actual no está organizada la comunión, la=

cultura del amor, la civilización de la persona, la convivencia y compenetración de los espíritus por el amor a los que tienen que servir estructuras, leyes, modelos antropológicos y económicos de la existencia interpersonal. "Una intervención del orden personal en los ciclos de la sociedad natural modifica profundamente la forma de progreso humano. Este, cuando se le considera como espontaneidad vital de la evolución, procede por ascensión y por decadencia. Pero la civilización que procede de una acción inteligente es simultáneamente por una parte más precaria, pues deja de ser un impulso fatal, y por otra parte, más capaz de expansión indefinida, pues el espíritu divisa desde ella directamente una meta eterna. El progreso cíclico de la vida viene sustituido por una posibilidad de continuo mejoramiento que es inherente a la civilización humana y manifiesta la superioridad de la comunidad racional sobre la comunidad instintiva... La persona está siempre por encima y más allá de la sociedad natural; ella no tiene nunca, como meta, esta sociedad. Pero ella se sirve de la civilización como de un medio para hacer nacer nuevos valores personales donde se expresen sus actos comunitarios. Cuando además de la obra del yo en la sociedad hace acto de presencia la obra amante de un "nosotros" entonces lo que se ha dicho sobre el valor supremo de la conciencia es todavía más verdadero: el amor, súbitamente, da a la sociedad más que recibe de ella y el intenta penetrarla para beneficio de las personas" (61). El orden personal es anterior al orden de la comunidad, de las instituciones, de la cultura. El es el que tiene que definir lo que hay de progreso en un comportamiento social porque la persona, la conciencia de su significación y dignidad son las que señalan el índice y la valoración ética de un factor de progreso. Por eso mismo el progreso, la cultura, el desarrollo no puede ser visto como una fuerza salvaje que ac

túe en sentido evolutivo, sino que todo depende de la conciencia y liber tad de las personas. Y la conciencia y la libertad dependen del amor. -- Así pues, lo que se pretende es que el amor defina la persona y que la - persona amante, defina a su vez, la cultura y el progreso social. Este - es el riesgo y el triunfo de la voluntad antropológica, solidaria, imper sonal. El amor es la dialéctica conciliadora de todas estas aparentes -- aporías personalistas. El amor tiene que ser la "estructura" personal in teriorizadora de toda la cultura y de todo progreso ofrecido a la concien cia. El amor es el único factor de progreso. Todo esto no puede quedar - en puros enunciados de filosofía personalista sino que ello deberá ser - trasladado como marco de significación y comprensión para la sociedad, - para la comunidad. Por eso vamos a permitirnos descender a aplicaciones= concretas.

El personalismo no es una sociología procedente de preocupaciones insti tucionales, sino que su preocupación fundamental es la persona. Por ello, el tipo de sociedad y de convivencia que propugna el personalismo basado en el amor como interpretación y significación de la comunión y de la -- persona, no está basado, como apuntábamos en otra ocasión, en la justi - cia, en la igualdad y respeto paralelo de las personas ue viven unas al lado de las otras, con justicia. El personalismo cree que la justicia no agota las posibilidades de la persona, de la comunidad del nosotros, y tie ne que irse en busca de una sociedad de amor y de la caridad y de la frg ternidad, comprometiendo en ella no solo las estructuras y relaciones so ciales sino también la persona en sus niveles más profundos de comunica ción universal de las conciencias y de la unidad de los espíritus que so lo se expresa en el para-el-otro del yo personal. El vivir para los de - más del amor. La historia, la sociedad, las culturas, no es más que la -

historia de la caridad entre los pueblos, entre las razas, entre los hombres. El amor es lo que hace variar a la historia; él es la dialéctica - de esa historia. Ese amor, transmitido por el cristianismo y mantenido - por el humanismo personalista, ha sido traducido a términos de justicia= de derechos, de dignidad, etc., pero nunca las instituciones creadas por dichos postulados de justicia, serán capaces de interpretar adecuadamen- te las capacidades creadoras y renovadoras del amor como dialéctica del= hombre siempre nuevo, de la historia siempre enriquecedora de la persona. Tampoco hay que exagerar la oposición justicia-amor puesto que la justia- cia ya es una forma de amor y ella no hace sino fijar en institución lo= que ha conseguido el amor. Pero ella, por sí misma, no podría crear nada sino solo estabilizar lo que el amor conquista en el terreno de la perso- na (62). En definitiva, sólo el amor hace que percibamos la distancia y= la lejanía entre el ideal de la existencia personal y su encarnación -- concreta en las instituciones comunitarias que nos permite vivir constan- temente la dialéctica de la renovación, de la búsqueda y de la perfección personal e interpersonal. Una cosa es la aspiración a la justicia y a la convivencia interpersonal y otra cosa su determinación que nunca puede - apagar la aspiración sino más bien mantenerla y aumentarla o avivarla. Y ello sucede porque en la persona hay una dimensión transcendente formada por el amor como deseo-para-el-otro que hace que la conciencia o volun- tad de los demás busque constantemente y profundamente su plenificación. Este carácter histórico del amor como proyección constante hacia el futu- ro hace que ese amor nunca esté completo en la historia, y que sólo en - la transcendencia histórica encontrará su plenitud, porque vendrá libera- do de las instituciones que le condicionan y le expresan a la vez, y no= necesitará mediaciones porque él mismo será expresión de sí mismo.

EL AMOR EN LA TEORIA DE LOS VALORES

Con lo estudiado hasta ahora sobre el tema del amor hemos comprendido su fenomenología antropológica. Pero quedan muchos otros aspectos por comprender, y en especial los que se relacionan con la teoría de los valores, pues el amor es una reflexión que roza constantemente el todo ontológico y el ético de la persona. El orden del ser se perfecciona en el orden personal y este, a su vez en el orden del amor como valor dentro de los valores. Por tanto: ser-persona-amor-valores. Ese es el orden de los conceptos en nuestra fenomenología. Por consiguiente, todo lo que aquí digamos sobre el amor como valor tiene también su aplicación en la ética personalista que estudiaremos en otro lugar.

El punto de partida hay que ponerle en el amor como realidad capaz de desarrollarse hasta sus últimas posibilidades. El amor es siempre un proceso abierto que tiene que llegar a su plenitud mediante los valores. Más aun, el amor es la plenitud de toda realidad porque él está virtualmente contenido en todo ser. Por tanto, el amor es igualmente, la plenitud del orden ontológico y no solo del orden de la conciencia. La realidad debe ser examinada y comprendida no sólo desde la verdad, o bajo el aspecto de bondad, sino también en el aspecto del amor. Esto no se ha hecho en la historia de la filosofía: el ser como amor, y la vocación de todo ser a vivir o expresar su verdad y su amor. El amor entra a formar parte del orden ético. El bien es el amor: "Todo amor de las personas es bueno. Es por medio de él como se define el bien... No existe reciprocidad mala, sino solamente debilidades y degradaciones cuando por lasitud se descien de hacia la naturaleza. Sería imposible definir el bien en filosofía personalista si se rechaza esta afirmación. No quedaría otro remedio que re

currir a confundir el bien supremo con una cualidad general, como en los moralistas clásicos; pero esto sería renunciar al principio personal, -- igual que si la noción escogida fuese el concepto del yo. Porque el yo -- el separado de toda comunión es una noción negativa y por otra parte imposible de realizar completamente" (63). Así pues, queremos ser fieles -- al modelo personalista con el que hemos analizado la ontología, la epistemología tenemos que aplicar también a la ética: la persona es el centro del orden moral y dentro de ella, el amor es el centro de dichos valores. De lo contrario estaríamos dentro de una moral de cualidades, en vez de una moral de personas y de conciencias.

Pero dejando a un lado otras consideraciones, vamos a ver ya la función del amor en la existencia de los valores. El amor es la reconciliación -- de la conciencia metafísica y de la conciencia ética que coinciden en él en forma de primacía y de convergencia personal. Todos los valores coinciden y están comprendidos en el amor: "Probar que el amor personal es -- el valor que implica todo valor, la meta más sintética del pensamiento y de la actividad, es una tarea esencial de la filosofía y, al mismo tiempo una tarea extremadamente difícil de realizar. No solamente el verdadero amor exige el conocimiento perfecto sino que el mismo es la forma suprema de la realidad" (64). Así pues, a la primacía ontológica del amor, la primacía epistemológica y la primacía ética o axiológica forman esta metafísica del amor en el personalismo. Y si ese amor es recíproco, o es una reciprocidad amante es no sólo la forma suprema de la realidad sino -- del bien. Todo el orden moral está comprendido en el amor y el no será -- sino el desarrollo de dicha generalidad y reciprocidad de las personas -- en el compendio.

El amor no es por tanto, el único valor, sino el resumen de todos ellos. Al hablar de valor supremo no nos referimos solamente al amor como vértice solitario de los otros valores que siendo distintos de él se encuentran por debajo de él. Nos referimos, principalmente, a ese carácter de síntesis, de implicación y explicitación que todos los valores morales encuentran en el amor participando de él. Por consiguiente, no es que --baste solo el amor para que haya un comportamiento correcto de las personas. La primacía ontológica del amor ha llevado a la afirmación de ciertas éticas totalitarias, es decir, donde el amor lo es todo: éticas formales del amor que no atienden al contenido material de la obra (bien o mal) sino que piensan que el amor intencional es capaz de sustituir al bien como valor de la obra moral. En esta polémica entraremos más tarde cuando nos ocupemos de la ética personalista. Pero creemos que aquí la posición está clara diciendo que el amor no es un valor en solitario, --aunque sea un valor supremo. Pero esto no significa que el amor totalice o monopolice exclusivamente los contenidos de la ética. Sino que el bien y la belleza también determinan el contenido de la conciencia. El amor es la forma suprema del bien; podremos incluso admitir que el amor es la referencia de todo bien. Que todo bien, todo lo bueno en tanto lo es en cuanto expresa y aproxima al amor. Nuestra interpretación de la ética --personalista derivada de la radicalidad ontológica del amor en la formación de los valores tenemos que hacerla a base de los principios siguientes: "El amor se nos aparece el más alto de los valores y su función consiste en asumir en sí toda la realidad, si bien ^{al justificar la existencia por la} Este carácter efímero, superior del amor en relación con la realidad y con los valores, no hay --que entenderlo ni en un sentido totalmente formal ni por el contrario, en un sentido totalmente material (con el sentido que tienen estos términos en la ética después de Kant y sobre todo a partir de M. Scheller).

Quiere decir esto que el amor es un valor, es el bien y que al mismo tiempo no es el bien único ni el valor exclusivo. Es necesario llegar a la síntesis de estas dos exigencias: por una parte el amor participa de la realidad, esencia y continuidad de los valores y contiene dicha esencia de los valores. Entre los valores y el amor hay una continuidad. "El valor supremo no puede ser concebido sin una presencia mínima de valores elementales. Estas formas elementales no implican la forma superior a pesar de que la mencionada forma superior las resume y las perfecciona en sí misma. Es por esto por lo que se puede hablar de la ley del germen. Por eso, es imposible concebir el amor fuera del bien moral, pero se puede concebir el bien moral bajo una forma que no sea precisamente la del amor: eso sucede en la honradez, la justicia estricta, etc. El valor supremo es el amor: él contiene los valores precedentes y no puede nacer sin ellos, aunque él no esté contenido en ellos y que no se pueda decir que él se deduce de sus contenidos" (66). La dialéctica desencadenada -- por el amor-valor, queda así aclarada en su forma esencial.

Sin embargo, que el amor sea la forma suprema del valor, no significa -- igualmente que él sea considerado como un marco sin contenido propio y -- que esté revoloteando como un espíritu intencional por encima de todos y cada uno de los valores, sin tener él mismo consistencia de valor propio. El amor tiene que ser un amor en sentido positivo y tiene que significar la continuidad, la integración, la génesis y la plenitud de los valores -- siendo él mismo un valor. Eso significa reducirle a un puro fin, o a una finalidad del sujeto moral que actúa en vista al amor, el cual amor puede ser ilusión, estar solamente en la mente del sujeto. Este amor como -- valor supremo entre los valores hay que entenderle como un valor él mismo que expresa los demás valores o que le expresan a él pues son partici

paciones de su mismo ser y valor. De ahí la distinción entre los valores al hablar de la jerarquía de valores (64). La distinción está puesta para comprender la unidad y diversidad al mismo tiempo de los valores en relación con el amor y entre sí. Pero jerarquía nunca existe solo entre valores-entre-sí, sino que el concepto de jerarquización u ordenamiento, está pidiendo una referencia a la unidad, que es el amor.

Otra idea que se deriva de estos planteamientos ónticos y éticos del amor es la diferencia entre valores; nos lleva a hablar de un valor supremo y de valores participados. La terminología es ya bien conocida: valores últimos o valores supremos y valores intermedios o valores fundamentales. Esta distinción expresa la jerarquía que decíamos. La jerarquía de los valores expresa no solamente orden, situación, sino también ordenamiento y sucesión dialéctica. Pero tengamos nuevamente en cuenta que los valores no son equiparables a conceptos universales. Estamos en una metafísica personalista y por consiguiente también una axiología personalista. Por ello, los valores tienen siempre una referencia personal; y lo más personal es el amor interpersonal.

Aquí existe una significación recíproca: la del amor como valor supremo, (pero no aislado, en soledad) tiene la función de descubrir el sentido interpersonal de todos los demás valores: el bien y la verdad. El significa la personalización de dichos valores, y su recuperación o rescate de los conceptos impersonales. Todos los valores, por otra parte, tienen la función de expresar y anticipar el amor. Ellos son unas formas elementales de ese amor (68). Por consiguiente, el amor al ser valor supremo en cuanto supremo está en soledad, pero no lo está en cuanto valor. Es valor con los demás aunque no sea valor como los demás. También hay que sa

ber apreciar, por otra parte, toda la labor y la dialéctica del amor que hay en los valores impersonales de bien, de justicia, de honradez, amistad, cooperación, diálogo. Ellos disponen y anticipan al amor como forma superior de toda ética, de toda convivencia, de toda reciprocidad interpersonal a la que sirven. Los valores impersonales, si podemos hablar -- así, son valores "próximos" a través de los cuales se consigue la implantación de valores últimos. Por eso estos valores son "mediatos" instrumentales, como se ha dicho, pero lo que se pretende es una implantación del amor como valor de convivencia y de sociedad.

Creemos entonces, que todo el problema del amor, todo el problema de la ética consiste en fijar las relaciones entre el amor-supremo-valor y los valores-intermedios, y que están destinados a conseguir el amor. Por eso al desarrollar la metafísica del amor, hicimos hincapié en su carácter - dialéctico de "lógica íntima" que debería desarrollarse hasta su plenitud, pues el amor es virtualidad, es posibilidad y desarrollo. Pues bien la lógica y las posibilidades del amor son los valores intermedios, los valores aparentemente impersonales, estructurales, colectivos. Pero a su vez recalcar que el "clan" de todos los valores es el amor, y ellos no encuentran su plenitud o no emplean su función sino en cuanto llevan al amor. Ellos en tanto son valores en cuanto coinciden con esa lógica interna del amor, y al quererles o realizarles se está queriendo y realizando el amor. Por eso, la forma superior de la ética es el amor a los valores como amor a las personas, y sobre todo el amor del amor: esa es la suprema dialéctica del amor. Pues el amor no se impone sino que lleva clavado en su esencia la libertad, por lo que también el necesita de un acto de libertad. La libertad es la esencia del amor, porque el amor consiste en querer el desarrollo y la autonomía de la conciencia y de la li

bertad del otro. Amar es querer la libertad del otro. El amor tiene como contenido la libertad del amado, y de alguna manera el amor no es solo -- querer esa libertad sino causarla. Es así una dialéctica de liberación y no solo un proceso de contemplación o admiración de la persona o de los valores. Porque también decíamos que el amor no se para solo en las cualidades sino que tiene como destino final las personas. Es una reciprocidad, es una interpersonalidad.

Pero al hablar de que el amor es el valor supremo tenemos que colocarnos también en la perspectiva de la transcendencia. Porque los valores son, ante todo, realidades trascendentes a la persona aunque sean lo más personal. La persona no crea los valores sino en su personalización misma. En definitiva, lo que es supremo y absoluto no es el amor humano, o personal, o este amor, sino el amor mismo, todo amor, el amor del amor. Todo amor particular lo que hace es introducirnos en un orden absoluto. "Si se sigue el movimiento de liberación y de corrección que está en el corazón del amor humano, él tiende a sublimarse, a desdoblarse, y a dejar -- percibir a través de él un amor que no es ya humano sino absoluto, pues es el principio de la síntesis universal en la que se sitúa el amor humano. Cuando mi conciencia busca promover otra conciencia sin ninguna re-serva, ella descubre un programa infinito del que ella no es causa y cuya justificación depende de este mismo infinito. No hacemos sino aplicar en un caso particular, que es el nuestro, el deseo de armonía cósmica -- que se propone a nuestra actividad y nos dá nuestra vocación. Nuestro -- amor imperfecto está asumido en un orden perfecto que es nuestro modelo autónomo y cuyo valor se sitúa en la cumbre de todos los demás, puesto -- que él les confiere un sentido decisivo y se presenta como el valor de --

los valores" (69).

El amor es pues, la mejor experiencia fenomenológica de la trascendencia que hemos aplicado siempre a los contenidos del personalismo. El amor como valor no tiene su autonomía absoluta si no es incorporándose al amor supremo que está sosteniéndole e inspirándole, pues el amor humano, antropológico, no es origen de sí mismo, no comienza ni termina en sí mismo sino que pertenece a la síntesis universal y transcendente. Es todo el orden del amor el que se hace transcendente, infinito, en armonía y autonomía suprema que ejemplariza y modela los valores en su forma más elemental, que no son las formas impersonales de los valores sino las formas no absolutas, no supremas. Y no estamos en categorías espaciales (superior, cimero, absoluto) sino en categorías ontológicas, es decir, transcendentales, universales, o concretas. La persona y el amor son el contenido de esta transcendencia que funda toda nuestra antropología.

El amor es por otra parte, la única dialéctica válida: tomar, es decir, amar al mundo de las personas tal como es para transformarle en función de estos valores que intuimos en su supremacía. No hay dialéctica sin transcendencia, hemos venido diciendo. Para que la dialéctica no sea un proceso de suicidio y de nihilismo tiene que hacerse constantemente en este diálogo y apertura. Por ello, el lenguaje ético y el proceso de transformación moral al que el mundo ^{de la persona, de los valores se ante al mundo} real experimental está presidido y alentado por el valor supremo, por el Amor del amor y por la Conciencia y Persona que funda dicha labor. En virtud de ello es como el amor y los valores tienen que transformar, o sea, plenificar la realidad. El amor no es pues, un valor que devore o destruya la autonomía y función de los otros valores, sino que les da su sentido transcendente. El es, en defi-

nitiva, la coordinación y la unificación de los valores particulares.

Como se ve, nos movemos en el terreno de la coexistencia y subordinación de los valores subordinados y valores supremos, ese tiene que ser el -- amor. Por tanto la metafísica del amor se convierte ahora en ética, o -- sea, en el estudio de la relación eterna de los valores entre sí y con -- el valor.

El amor es pues, el único valor absoluto, el que más poder tiene en la -- construcción del orden personal mediante el orden ético. Es el único valor; todos los demás son valores-función-utilidad mientras que el amor -- es gratuito, es decir, desinteresado. El mismo es su interés. Es valor -- puro, y no puede ser instrumentalizado, como quedó fijado más arriba. Es cierto que en cuanto valores secundarios, pero valores, tienen que tener o participar de la esencia o del carácter puro y gratuito del amor al -- que expresan y anuncian. Pero su realización va o puede ir acompañada de cierta utilidad. Y sobre todo los valores que estamos llamando instrumen-- tales o fundamentales, son parciales, limitados. Esto quiere decir que -- ellos solos, por sí solos no pueden agotar el sentido de una antropolo-- gía, el sentido de la presencia del hombre en el mundo. Cuando todo el -- proyecto de hombre y de historia fuese bueno y bello, todavía puede ser-- amado y amable más y más. El amor es el único valor infinito, en este -- sentido. Y es el único valor que sobrevive a los demás. Además, los otros valores contienen una determinada hermenéutica: es una visión del mundo-- desde todos los ángulos, porque el reúne la totalidad de la realidad y -- su interpretación. "El amor, por el contrario, contiene, o hace compar-- cer ante sí estos puntos de vista, él no se engastó, él es el alma de -- ellos y la totalidad. Ellos son los aspectos, él es la visión completa.

Por su esencia, él es el valor sin el que ningún valor puede ser computado como tal y ante el cual ningún valor es extraño. En él reconocen los valores su lugar privilegiado, sin extorsionar, por ello la federación de valores o a su multiplicidad de dimensiones. El análisis demuestra que otro valor cualquiera no puede reivindicar una tal primacía sin rebajar la validez de los otros o instrumentalizarlos. Solo el amor puede animar todos los valores respetándoles a todos. Su determinación consiste en ser el alma de todas las determinaciones" (70). No hay oposición entre valores y valor, entre unidad de los valores (el amor) y multiplicidad, entre primacía y funcionalidad, entre determinación y determinaciones.

Pero después de señalar la existencia de dicha relación amor-valores, tenemos que pasar a describirla y sobre todo a juzgar sus posibilidades y su aportación a la determinación dicha. Valores últimos, valores límites y valores instrumentales, valores concretos: ese es el problema.

Podemos fijar la tarea de una ética precisamente en este objetivo: expresar las relaciones entre el amor y la realidad. Por consiguiente, la ética es también una ontología, o sea, un análisis de la realidad en cuanto capaz de expresar el amor. Es la dialéctica de la caridad. Así pues, el amor no es solo la suprema condición de los valores sino la plenitud de la realidad misma, pues el ser es comunión, y en los seres personales -- esa comunión se realiza por el amor, se llama amor. Por tanto, la relación del amor con las cosas es múltiple, tan múltiple como las cosas pues de alguna manera los seres, con su misma existencia, están reflejando el amor. No olvidemos que el ser, la existencia, es el primer valor y el fundamento de todos los demás valores. La existencia es el asiento de los valores. Por eso el mundo, los seres, las personas mismas estarán siem -

pre inacabadas porque tienen como vocación encarnar los numerosos aspectos del amor como proyecto de antropología.

En este momento del discurso sobre el amor es donde reconoce Nedoncelle que la filosofía del amor está sin hacer y que solamente disponemos de lo que Max Scheler ha desarrollado de él al lado de los valores. Por ello es difícil separar una metafísica del amor de una ética. También la filosofía inglesa tiene aportados soluciones e intuiciones sobre la filosofía del amor que Nedoncelle conoce bien, como quedó demostrado en la parte correspondiente.

Además del ser, el conocimiento es también un ejercicio del amor pues indica por sí mismo una reciprocidad y una entrega. El conocimiento es siempre un proceso personal en ambos sentidos: cuanto más se conoce más se ama y cuanto más se ama más se conoce. El conocimiento como amor es, a la vez, un acto y un dato: se recibe y se da en dicho acto de conocer. A parte de esto, el conocimiento de una realidad, y mucho más de la personal, puede ser ya efecto del amor incluso en forma de curiosidad. No se conocería una cosa si no se deseara. Y no se desearía si no se conociese. Esto es más real en el ámbito de las personas. Por esta relación que hay entre el amor, el ser, la realidad, el conocimiento y la voluntad, es -- por lo que toda filosofía tiene que incluir el amor dentro de sus preocupaciones (71). Lo cual, como decíamos no se ha hecho todavía.

Dentro de esta filosofía del amor que trata de ordenar sus relaciones -- con otros valores antropológicos, tenemos su relación con la libertad. La libertad también es un valor en la existencia. Ello se ha comprendido en nuestro siglo lleno de contradicciones: se exige la libertad y los de-

rechos del hombre y se incurre en grandes esclavitudes y no se dá cuenta nuestra sociedad que la primera libertad y el primer derecho es a amar y a ser amado. No se ha desarrollado tanto la filosofía del amor como la de la libertad. Frente a los que sitúan la libertad como suprema valoración de la existencia antropológica, el personalismo cree que el valor supremo de la vida humana es el amor y no la libertad. El personalismo no es demagogia de la libertad.

Si la libertad fuese un valor superior al amor, este tendría que estar subordinado a aquella, y entonces el amor no sería supremo y absoluto. Ahora se comprende cómo poner el amor en el vértice de la jerarquía de valores supone toda una antropología, una sociología, una moral nueva -- además de una metafísica. Se comprende también por qué digimos que la libertad era interior al amor, pues el amor es fin de sí mismo. "Este programa tan amplio se encuentra, ciertamente, con una dificultad final: -- Quiere el amor su propio valor? No será mejor que quiera el de la persona? No sería mejor que se subordinara él mismo a la promoción de las libertades? Por tanto, ¿no será mejor decir que el valor supremo no es el amor sino la libertad personal? La verdadera meta sería la expansión de la conciencia liberada de sus tutores y abierta a un destino independiente" (72).

He aquí, pues, planteada la objeción a la metafísica del amor por parte de la antropología de la libertad. Sin embargo, la respuesta del personalismo está en la línea más arriba indicada: el amor conserva toda la primacía en el orden antropológico, metafísico y axiológico y ni siquiera la libertad puede invertir estos convencimientos. La libertad tiene que estar al servicio del amor, no viceversa. Pero para ello no tiene que sa

crificar su autonomía: solo el amor le hará libre al hombre. Y la libertad solo tiene una dignificación: el amor y la entrega a los demás. Se desea ser libre para ser más enteramente yo, pero solo puedo ser más totalmente yo, es decir, más totalmente libre, cuanto más me entregue y comunique al tu. Así pues, veamos como se produce la respuesta a esta objeción. La libertad no viene buscada sino en cuanto es una libertad amante y amada, o sea, porque facilita la existencia de la persona amante. El deseo de libertad, ya quedó apuntado, va incluido en el acto de amor: se ama al otro cuando se quiere la libertad del otro y su promoción. Pero además de ello, el amor lleva al otro y le comunica, causándole, la propia libertad. En definitiva, nos encontramos ante un proceso repetido: el amor hace que la libertad sea el contenido de mi acción sobre el otro. Esto no significa, sin embargo, que el amor esté sometido a la libertad aunque la cause y la intensifique. Por otra parte, la libertad concede al amor su verdadera realización aunque tenga una primacía ontológica sobre ella. Del amor-valor-supremo se sigue un estatuto directivo para la misma libertad. El amor es al mismo tiempo la posibilitación y la condición para el ejercicio de la libertad. "El amor es el valor más alto y a la vez más exigente: eso es, seguro. Es igualmente la realidad suprema y la directora de todo el resto de la realidad? Lo que hemos dicho hasta ahora nos permite si no saberlo con toda certeza por lo menos creerlo y afirmándolo optar con sabiduría. Reflexionar sobre las implicaciones del amor humano, significa disponerse si no a ver a Dios, por lo menos a tener fe en El; equivale a descubrir algo de su esencia si no existencia. El destino frágil de las reciprocidades humanas nos lleva muy por encima de nosotros y nos permite entrever que todo ser está sometido a una caridad vigilante y eternamente victoriosa" (73). De la metafísica del amor,

como se ve, se salta igualmente a una antropología religiosa, pero pasando, como hemos hecho, por una teoría de los valores envolvente al amor mismo. Otras ideas relacionadas con este tema las trataremos en la parte ética de nuestro estudio.

ANTROPOLOGIA Y TRANSCENDENCIA DEL AMOR

El amor, realidad suprema, valor supremo. El amor que tiene su esencia en la reciprocidad del nosotros. ¿Puede pasarse desde estos enunciados a tratar la relación entre el amor y Dios? Puede haber una meditación sobre el amor que enlace con una antropología religiosa? El discurso sobre el amor conduce, además de a la persona, a Dios también? Por eso queremos completar estas reflexiones sobre el amor con el tema religioso.

En otro momento de nuestro estudio trataremos el problema de Dios tal como se desprende del tema del amor. Pero aquí tenemos que dar testimonio de la realidad histórica: el tema del amor ha tenido siempre su arraigo en Dios. La filosofía no ha dado cuenta de esta convicción cristiana. Solamente S. Agustín, como decíamos más arriba, ha puesto en la reciprocidad humana una imagen de la trinidad. "S. Agustín ha encontrado en la reciprocidad humana del amor una analogía trinitaria. La unidad que se establece entre los corazones aquí abajo, es según él, una imagen de la unidad perfecta que existe eternamente entre las personas divinas" (74). Esto tiene lugar en un plano antropológico y no solamente religioso, pues el amor es una cualidad del espíritu y no solo del creyente.

Así pues, Dios es el origen absoluto de todo amor y es el amor mismo en sentido absoluto de tal manera que el amor humano es continuidad en la conciencia antropológica, del único amor personal. "Dios es el absoluto que es llamado y convocado en todas las cosas y que las sostiene. El es el absoluto supremo. Dios es aquel que promueve todo amor y que es experimentado en todo amor. El es la doble condición del devenir humano: ley que funda a partir de su absoluteidad, suprema. Ley de apelo a partir de las absoluteidades inferiores" (75). Dos son, por tanto, las instancias que ejerce Dios sobre el amor: 1^{er} causa desencadenante y apelo constante. Ello significa que, por el carácter absoluto del amor, Dios está al principio y al final de dicho amor dándole, como decimos esa doble ley: origen y apelo; causa y destino de todo amor.

Históricamente, el amor de origen absoluto y transcendente en Dios se le ha llamado el "agape", mientras que al amor de instancias inferiores se llamaría "eros" pero ontológicamente ambos tendrán idéntica significación: Dios como destino y condición del amor. Y lo que parece claro es esta doble condición existencial del amor: en su estado absoluto y en el estadio inferior. Todo el poder y el sentido le viene al amor de esa radicalización en lo absoluto. Por consiguiente, la filosofía tiene que hacerse cargo de esta determinación que contribuye a clarificar la fenomenología del amor. Más adelante, aplicaremos al amor el método transcendental y veremos que si hay un valor o amor inferior es porque hay un amor y valor último, absoluto. Y el paso siguiente nos pone ya en el terreno de la transcendencia personal: si hay un valor de verdad, de belleza, de amor absoluto es porque hay una persona que es Verdad, Bien y Amor. Este pensamiento nos saldrá de nuevo al encuentro en el tema de --

Dios, cuando sistematicemos la antropología religiosa del personalismo. Pues bien, los "valores últimos por los que Dios se revela a nosotros, - forman un conjunto que en sí mismo, no es ni menos ateo ni más teísta: ellos constituyen la mediación del Logos que está presente en la estructura del hombre. Todo ser humano está sometido a estos valores en su conjunto: cada uno que avanza en ellos y procura seguir sus exigencias aceptándolas, no es idólatra... De los valores ideales se podría pasar a los portadores de esos valores, al yo o al tu transcendental del que ellos - parecen hacer abstracción por el hecho mismo de que ellos se establecen en el tejido de nuestras conciencias ya constituidas" (76). Este es el método antropológico-religioso: de la experiencia de los valores por parte del hombre, al valor en sentido absoluto, y del valor absoluto al personal o a la persona transcendente: el yo y el tu divino que es, como decíamos, atestiguado y prefigurado en los valores morales y mucho más en el amor. Del orden impersonal hay que pasar al orden personal y al absoluto. Nada mejor para esto que el proceso y la realidad instaurada por el amor en la conciencia. Y todo esto tiene lugar partiendo del amor humano, concreto, antropológico, experimental. El amor-valor no existe si no es vivido interpersonalmente, como decíamos anteriormente. El tiene que ser un lugar o una experiencia de encuentro interpersonal. Pero ese encuentro interpersonal lleva consigo igualmente el tu divino: "El hombre es amado por el hombre porque el don que viene de Dios lo exige y este don es totalmente desinteresado: el está a salvo de toda infiltración -- egoísta" (77). El planteamiento, pues, de las relaciones amor-Dios no es tanto en el ascenso del amor valor al amor-Dios-absoluto sino en el proceso contrario: el Dios-amor hace o determina el amor-experiencia personal. Amamos porque Dios es amor, no por el contrario, Dios es amor-

porque amamos.

Por consiguiente el amor está dentro de la dialéctica de la obediencia y derivación del ser y de la conciencia. Nosotros podremos remontarnos desde nuestro amor a Dios porque primero descendió el amor de Dios a nosotros. El amor es, pues, un imperativo de nuestra condición de personas -- bajo la Persona. Todo esto tiene relación con lo dicho sobre el "eros" y el "agape". Allí optábamos por la supresión del dualismo, desde el punto de vista metafísico y poníamos la reciprocidad como la verificación ontológica y personal del amor. Aquí sucede lo mismo hablando del amor de -- Dios. No se trata de dos procesos sino de uno mismo con diferentes direcciones: el eros y el agape son dos dimensiones del único amor. El dualismo de Nygren lógicamente, tiene que ser más radical, por su condición de teólogo protestante, donde la ruptura entre la conciencia y Dios es absoluta. Para nosotros, en cambio hay una continuidad entre el amor en Dios y el amor en la persona. Nygren suprime la antropología del retorno: "es la idea del retorno la que viene suprimida. Ella no permite existir mas -- que a la soledad divina. ¿A qué puede reducirse, pues, la respuesta que -- nosotros demos a Dios? A una aceptación de la gracia, a una obediencia? Pertenece eso al amor? En caso afirmativo pertenecerá al eros o al agape? Si al eros, la actitud del alma es egoísta y condenable. Si al agape, tiene que ser en una forma que pueda brotar de la criatura. Ahora -- bien me parece que no será la del amor tal como descende de Dios y no -- ha encontrado todavía nuestro ser, sino la forma de amor que se inserta -- en nosotros para renacer y remontarse de nuevo, con originalidad antropológica hacia Dios... En la comunión con Dios, nuestro yo viene salvado -- de su pretendida perversión radical; la personalidad responde libremente

a aquel que la llama; ella se desarrolla en la transcendencia en lugar de ser excluida por ella" (78). Todo esto está configurando, como se ve, -- las relaciones que el personalismo establece entre el amor antropológico y el amor transcendente: un mismo amor, pero en fase de acceso o en fase de retorno y que nosotros hemos mencionado ya: la estructura de reciprocidad, de diálogo, de retorno en que hemos puesto la esencia de todo amor de toda interpersonalidad o continuidad de conciencias. Y esto vale también para la diada teándrica formada por el amor entre el hombre y Dios= donde el amor implica reciprocidad en sentido absoluto: donde más persona, más amor, más reciprocidad. Y esto sucede en la persona absoluta. -- Así pues, la reciprocidad en el amor de Dios es una reciprocidad causante de nuestra propia reciprocidad. El amor de Dios causa el amor interpersonal mismo. El yo puede amar al tu porque hay un Dios, amor absoluto, -- que ama al yo convertido en el tu del amor divino y a todos los tus. He aquí la razón de todo amor en el mundo: el amor derramado en la persona. El amor derivado que libremente accede a continuar el proceso de la reciprocidad del que él es un testimonio. -- Por ello, el cristianismo, no sólo por razones religiosas sino por razones de fenomenología, defiende que -- todo amor es transcendente porque se produce en el plano de la persona. Al amar al hombre como persona le amo también por el amor absoluto que -- viene de Dios. Por consiguiente, no lleva razón el marxismo cuando acusa al cristianismo de no amar al hombre por el hombre, de no ser un humanismo, pues se refugia en el amor al hombre por Dios, en el amor al hermano. Y sin embargo ahora comprendemos que todo amor aunque sea amor al hombre en el hombre (por tanto no solo amor a Dios) lleva implícito este elemento de transignificación: el amor al hombre, aunque sea el hombre su beneficiario y destinatario tiene siempre como razón de ser algo más allá --

del hombre, trascendente al hombre, pues la persona es presencia y función a la vez de lo trascendente, que le permite ser persona. Mucho más el amor. La intención del amor al hombre se identifica con su yo ideal. Por tanto, el amor al hombre está indicando al hombre su transcendencia; le está conduciendo a su origen, a su proyecto trascendente como persona. No olvidemos la gran antropología comprendida en esa definición de la persona de "Vers une philos. de l'amour et de la personne" I, I, 2 -- pág. 30: la persona es una expresión y una función. Todo lo que tiene el amor de realidad personal es su capacidad de remitirnos a su función y expresión en y de la transcendencia.

Tampoco hay ninguna minusvaloración del hombre o del amor, diciendo que dicho amor, precisamente por su dignidad personal que está en su expresión y función, nos lleva al amor de Dios (79). El verdadero amor humano es el que, para serlo, aspira a ser trascendente, o sea a mejorar y elevar al hombre persona a su condición absoluta. Ambos procesos son idénticos y convergentes. Se ama al hombre porque ese amor ha comenzado más -- allá de mí y se le ama para llegar a ese amor primero. Por esta razón el amor nos conduce igualmente a la fenomenología de las personas: el amor hace que una persona nunca esté sola. Amar a uno es decirle tu eres persona, pero también es decirle, tu no estás solo porque el amor confirma la interpersonalidad de la conciencia. Y esto vale mucho más, en el caso del amor y de la reciprocidad divina. Sin embargo, el amor de Dios y a Dios, al no estar en la misma línea de experiencia humana, no impide sentirse solo: "La unión a Dios no impide sentirse aislado de los hombres, pues ella nos da una conciencia de alguna manera infinita. Pero no hay -- aislamiento eterno para el que ama verdaderamente" (80).

Así pues, concluimos esta pregunta sobre las relaciones que el personalismo descubre entre el amor supremo valor y el amor de Dios. No basta ya - con afirmar que el amor es el valor absoluto o supremo. Hay que comple - tarlo con la convicción de que el amor a Dios es el absoluto supremo, - si algo se puede recalcar con esta redundancia: "El amor de Dios es así pues, el absoluto supremo, puesto que él es dios que se ama en nosotros. La persona y todo aquello que tiende hacia ella, el universo todo entero están, pues, interpelados por la comunión en el absoluto supremo. Doctri - na aceptable, desde el momento en que ni en Dios ni en nosotros existe - un egosimo o una avaricia" (81). No es pues, que reafirmemos el carácter supremo y absoluto del amor de Dios. Al lado de esto está el hecho de -- que su existencia es insistencia y apelo y está imprimiendo al amor crea - do una dialéctica, una nueva concepción de la existencia, por la que el mundo, la persona, el amor, la comunión, todo tiende a expresar y a rea - lizar la unión con el absoluto supremo del amor que es Dios. La comunión con este absoluto supremo es la condición de todo progreso antropológico, cósmico, social. Y todo viene causado por la fuerza de dicho amor absolu - to. Entonces el problema de la continuidad del amor paralelo al tema de la continuidad de las conciencias afecta no solo a la persona sino tam - bién al universo. La concordia, el diálogo con las cosas y entre las co - sas y los valores, la "pax" cósmica, la convivencia y la fraternidad es - tablecida entre los hombres y las fuerzas del universo están siendo el - desarrollo y la respuesta a la interpelación que les viene del absoluto - como amor, concordia y reposo. Pues la caridad y el amor de Dios actúa - como única fuerza creadora del universo y de la historia. "Atribuir este poder al amor creado no puede ser más que la utopía encantadora y capri - chosa de un poeta. Pero el soneto tendría todo su valor si describiese - una reciprocidad sagrada y transcendente... Es el diálogo de Dios y del=

hombre en el paraíso reencontrado. Atribuir esta función a otro sentimiento distinto del amor no convendría al espíritu de la persona: solo el es capaz de una continuidad recapitulativa que se adecue a la ^{medida de la} etapa recapitulativa del amor divino que, habiendo cumplido su inserción transformadora en la persona y en la historia vuelve a su procedencia transcendente, después de haber dejado tras de sí la capacidad para que la persona se renueve y se diriga igualmente a su instancia de absoluto. Solo el -- amor de Dios que ha creado la historia puede transformarlo y dirigirla. No hay otra dialéctica. El amor humano es la participación desde la persona, en esa tarea impuesta por la doble condición de dicho amor.

EL AMOR, DIALECTICA DE LIBERTAD

Nos vamos acercando al final de esta metafísica del amor en el personalismo. Las relaciones entre el amor-experiencia antropológica y el amor -- transcendencia absoluta en Dios han completado dicha visión del amor. Pero queremos hacer todavía una alusión al motivo fundamental por qué el -- amor contribuye a la formación esencial de la persona. Los fenómenos de comunión que están detrás de las estructuras e instituciones sociales -- son las que ayudan a la realización de la persona mediante el amor. Sobre todo, la libertad es la realidad-antropológica que más afectada se -- siente por la tarea del amor. Pero la persona nace del amor y de la amistad de dos conciencias, no de las instituciones impersonales o sociales. Estas son posteriores a las personas, al amor y tienen que estar al servicio de él. Las instituciones tienen que organizar la fraternidad, la -- reciprocidad. La sociedad no es otra cosa que la institucionalización de las diadas personales.

Así pues, en el amor coinciden la tarea y el deseo, la existencia y el proyecto de la persona: "El amor es una tarea y la perfecta realización de la persona en la naturaleza es solo un deseo" (83). Solo el amor realiza la construcción de la persona; lo demás es pura utopía, una aspiración, un deseo irrealizable inútil. No es la naturaleza, no es la historia o la cultura sino el amor puro, interpersonal el que construye la -- autonomía de las personas. El amor es la continua creación de la persona, de la autonomía y de la libertad (84). No existe otra hermenéutica de la sociedad, de la historia. La historia no es el resultado de la fuerza, -- del poder, de los grupos, de la lucha, sino el sucesivo agrandamiento de los círculos de reciprocidad y de amor puro, desinteresado, por el otro, en una reciprocidad igualmente absoluta. La esencia del amor, ya quedó -- señalado, no hay que ponerla en la generosidad sino en la reciprocidad. La generosidad con soledad tampoco es amor. La historia y la sociedad -- son la biografía y las vicisitudes de la interpersonalidad humana en el tiempo.

Para Marcel la libertad es proporcional a la densidad de la realidad que se ofrece para dicha opción. Según este principio, el amor de y a la persona es la mayor exigencia de libertad porque no hay nada metafísicamente más profundo que pueda ser ofrecido a la persona que el amor. Es, -- pues, el amor el mejor ejercicio y el uso más digno de la libertad antropológica, allí donde ella consigne su sentido. Volviendo a comparaciones anteriores diremos que el amor es la libertad y es la persona y no es, en cambio, lo absurdo, la existencia en solitario. A parte de que el amor sea esencialmente libre, y el tiene como destinatario la creación de la libertad del amado, es, además, un desarrollo de la libertad del amante.

El amor no es el imperialismo absurdo de una conciencia libre que "quiera" influir en la libertad de otra sino el ofrecimiento de una mayor libertad. El amor es la reconciliación de las libertades interpersonales, el espacio de la conciencia donde en vez de oponerse se suman y se integran para ser más libre. El amor es la liberación del amado por el amante que no impone sino que ofrece su libertad. Porque el amor es la transcendencia de la propia libertad, en esa medida puede ser y causar la libertad del otro. El amante es invitado a ir más allá de "su" querer para poder amar libremente a los demás. El "querer libremente" es el valor inicial de todo acto de amor. Después viene el "querer la libertad" del otro o sea, la libertad como contenido del acto de amar y en tercer lugar está la "libertad querida" del amado como valor final del amor como dialéctica de libertad en esas tres fases de asentamiento.

En este sentido se comprende que "haya una convergencia entre el amor, la libertad y la eternidad de las personas. Si el destino personal es interpersonal, la génesis sucesiva de conciencias exige también su eternidad. A esta convergencia del amor y de la eternidad se añade otra, pues la relación que se eterniza tiende a liberar la influencia mutua de las con-ciencias; estas no se imponen sino que se proponen y asocian. Solo el -- amor puede, en efecto, resolver la aparente autonomía entre la necesidad y la libertad" (85).

Cuando Nedoncelle se propone desarrollar su filosofía del amor y de la -- persona lo hace convencido de eso: de que la metafísica de la persona solo se comprende desde el amor: "El título mismo (se refiere a la obra en cuestión 'Vers une philosophie de l'amour et de la personne') ha sido modificado levemente para poner de relieve la vinculación existente entre=

el problema del amor con el de la persona. Pues uno de las ideas directrices de este estudio es que el amor procede de las personas y se dirige - hacia ellas" (86). No hay persona sin amor, como hemos venido repitiendo. De tal manera que todo el personalismo puede concentrarse en estos tres= problemas: génesis, continuidad y desarrollo de las conciencias: pues -- bien el amor está presente en esas tres fases de la existencia personal= e interpersonal: el amor es, al mismo tiempo, la procedente de la perso= na y su génesis. Es también en el amor donde tiene lugar la continuidad= y no la lucha dialéctica entre el yo y el tu, pues la reciprocidad del - amor es otra forma permanente de génesis de las conciencias. "La génesis de la conciencia es doble: el yo que modifica el tu es modificado a su -- vez por él, es decir, por el amor mismo que el le trae y antes de toda - respuesta explícita que él reciba de él. Todo encuentro de personas tie= ne un mínimo de eficacia por una y otra parte. Pero solo el proyecto amo= roso contiene la voluntad de engendrar el ser del otro y de ser engendra= do por él. Esta voluntad le es inmanente como una aspiración no cumplido e inevitable" (87). No existe proyecto de amor sin que incluya el proyec= to de la persona en su génesis o en su desarrollo intersubjetivo.

El amor resume así, la génesis y la continuidad de las personas en su sentido ontológico: el amor es la continuidad, es la génesis, es el desarro= llo. Es la reciprocidad misma: "En el amor, siendo el yo ideal el valor= del tu, la continuidad, interior y exterior de los espíritus es enseguida conseguida en su principio por su voluntad de promoción recíproca. Cual= quiera que sea la complejidad de su obra en la naturaleza, el amante y - el amado se sienten unidos por un acuerdo que les hace ser completamente reconocibles e inter-influyentes en el servicio de su valor supremo" (88). "

Con esta referencia a la vinculación entre ser del amor y ser de la persona damos por concluido este recorrido por la filosofía del amor. Quedan otros aspectos por tratar: las formas del amor, de la intersubjetividad. Hemos estado hablando del amor y no nos hemos preguntado de qué amor se trata. Puesto que fenomenológicamente se distinguen muchas formas de amor: el conyugal, el paterno-filial, el amor profesional, la devoción. Sin embargo, lo que llevamos dicho se aplica a todo amor, va dirigido a su constitución personal cualquiera que sea su realización, su dirección. El amor es común a todas sus formas. Un problema especial vendría representado por el amor al próximo o el amor al lejano; es decir: qué papel juega la proximidad o la distancia en el desarrollo o en el ejercicio del amor. Nedoncelle es de la opinión de que el amor no tiene objetos o personas, o personas como objetos en sentido cuantificador. Es decir, la conciencia que sea tal conciencia de sí y de los demás tiene a amar a toda conciencia y promoverla como tal. Al amar a una en el fondo se está amando a todas. Pero no se puede amar a todos en general. "El amor humano de una persona conduce pues al amor de todas las personas" (89). Por ello hemos hablado del carácter eterno del amor puesto que va dirigido a la permanencia de la persona en cuanto tal. Va dirigido a la persona en cuanto singularizada en tal o cual hombre. Igualmente se puede hablar del carácter inductivo del amor. Un acto de amor tiene y contiene "todo" el amor y el amor a "los demás" no es, en el fondo nada distinto del amor concreto. Pero esa esencia del amor como decíamos, no tiene que venir asimilada a lo aéreo, a lo genérico, a lo que está por encima de toda experiencia de amor. Tiene que haber una alternancia psicológica de dicho amor. En el amor, como en el conocimiento, lo ideal no es lo general, sino lo particular comunicado y unificado. Sin embargo, también

es cierto que el amor y el conocimiento se desarrollan en un plano y en unas líneas más allá de la naturaleza concreta (90). Ellos disponen de una fuerza expansiva que traspasa el reducto del objeto concreto y se comunica en la extensión universal de la conciencia, abarcando intensivamente (extensión de los conceptos e intensión de la conciencia personal) a todas las variaciones de la misma. Terminamos con un texto de Nedoncella calificador y sintético: "Pero ¿cuál es el objeto del amor? Puede ser triple: yo puedo amar el ser vital del otro y al valor supremo que entreveo en él, aquel que, por ejemplo, es el fundamento de la sexualidad o sea, la nobleza de tal ser. Yo puedo complacerme a un nivel más elevado y amar la realidad signica del otro; esta nueva orientación me conduciría a los valores de cultura y de verdad. Finalmente, el grado más elevado, es el aspecto espiritual del otro el que me atrae. Y el valor que percibo, en este caso, es la persona misma del otro. Solo el amor personal es moral; el bien no es algo exterior al tu, es el tu mismo" (91). Como se ve, todo un programa antropológico y ético partiendo de la metafísica del amor que hemos analizado a lo largo del capítulo.

N O T A S

- (1).- Personne hum. et nature, I, 2, pág. 3; véase Reciproc. des. consc. III, 2, II (219) pp. 255-256; Personne hum. et nat. I, 2, pág. 3: "Cela suppose que l'essence de toute relation du moi au toi est l'amour, c'est-à-dire la volonté de promotion mutuelle".
- (2).- Explor. person. I, 3, pág. 43; y el "cogito" supone un mundo más allá de mí: Person. hum. et nat. I, 5, pág. 12.
- (3).- Véase Vers une philos. II, 1, I, pp. 109-110: "Car la personne n'est pas accessible si elle ne se donne pas d'une certaine manière à qui la contemple. C'est pourquoi nous avons cru pouvoir soutenir naguère une série de thèses qui paraissent paradoxales et dont voici les principes: tout perception d'autrui implique un minimum de reciprocité; toute reciprocité est initialement et essentiellement liée à l'amour; tout amour personnel est à la fois sentiment, connaissance et volonté de promotion; en fin, toute volonté de promotion entraîne une continuité du monde des esprits et même une identité hétérogène du moi et du toi, puisque le moi idéal et le toi se confondent alors dans l'acte aimant. Le problème de la perception d'autrui a donc pour caractère de ne s'éclaircir qu'à la lumière d'une métaphysique de l'amour, seule capable de rendre intelligible la relation de l'un et du multiple dans le monde spirituel".
- (4).- Véase Vers une philos. I, 3, II, 2, pp. 83-84; Reciproc. des consc. III, 4, II (268) pp. 315-316; para la historia del problema véase ROUSSELOT, P: Le problème philosophique de l'amour au moyen âge, Paris 1933; IDEM: Synthese aperceptive et philosophie de l'amour, en "Revue de philosophie" (1910); GILSON, E: L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932, 2 vv. KUHN, H: Liebe. Geschichte eines Begriffs, Kösel Verlag, München 1975, 269 pp.
- (5).- Véase Intersubj. et ontol. I, 1, 3, pp. 17-18; Vers une philos. intr. pág. 9: "A ces deux égards, une métaphysique d'évasion ou de facilité ne rendrait pas service à la vie ne dévoile son secret qu'au niveau de la métaphysique, où elle se recueille et se dépasse".
- (6).- Explor. person. I, pág. 27.
- (7).- Reciproc. des consc. III, 4, II (255) pág. 300; véase Consc. et Logos, avant propos, pág. 8: "En premier lieu, amour et

personne me semblent intrinsequement liés. Sous sa forme la plus complete, l'amour ne peut pas ne pas etre personnel; et la personne ne peut davantage se comprendre en dehors d'un reseau d'amour entre sujets".

- (8).- Vers une philos. I, 1, I, pag. 15; véase Explor. person. I, 9, pag. 85: "La volonté aimante implique une volonté d'en gendrer l'être aimé. Sans doute la volonté d'influence est-elle souvent limitée par toutes sortes de obstacles tenant au moi, au toi, aux circonstances; sans doute aussi l'amour véritable tend-il à être discret. Mais en son élan primitif et substantial, il veut engendrer autrui, c'est-à-dire le donner à lui-même intégralement".
- (9).- Véase HARTMANN, W: Max Scheler Bibliographie, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1963; FUSTNER, R. H: Scheler's Philosophie der Liebe, Basel 1957; MALIK, J: Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus M. Schelers, en "Philos. Jahr" 71 (1963) 102-131; LEONARDY, H: Liebe und Person, M. Schelers versuch eines "phenomenologischen" Personalismus, M. Nijhoff. La Haya 1976.
- (10).- Vers une philos. I, 1, I, pag. 17; véase Reciproc. des consc. I, 2, II (60) pag. 84: "Aimer quelqu'un, ce n'est pas seulement se rejouir de son bonheur; comme dit Leibniz, c'est contribuer à le faire".
- (11).- Véase Reciproc. des consc. II, 3, I (145) pp. 181-182: "On a décrit la vie interpersonnelle comme une interrogation qui rebondit sans cesse. C'est vrai et c'est pourquoi deux esprits accordés donnent l'impression d'une partie de tennis... Mais chaque interrogation nouvelle est plus que la réponse précédente, et chaque nouvelle réponse ajoute à l'interrogation. Ce rythme est très fatigant; c'est ce que note finement Merleau-Ponty en parlant de l'appétit insatiable des amoureux; il se réclame l'un à l'autre un perpétuel renouveau psychologique"; Ibid. II, 3, I (144) pag. 181.
- (12).- Véase NYGREN, A: Eros und Agape, Gütersloh 1954; SCHELER, M: Liebe und Erkenntnis, Francke Verlag, Bern 1955, pp. 5-28; LÖTZ, J. B: Die Drei-Einheit der Liebe. Eros. Philia. Agape, J. Knecht Verlag, Frankfurt M. 1979.
- (13).- San Agustín conoce además la doble dirección del amor como "amor sui" y "amor Dei" que aplica a la historia y al hombre, pero que no es paralela al "eros" y al "agape".

- (14).- Véase FEUERBACH, E. Principios de la filosofía del futuro, Ed. a cargo de E. Subirats, Labor, Barcelona 1976, pp. 106-107; NÜDLING, G. Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie" Paderborn 1961; GÄGERN, M. von: L. Feuerbach. Philosophie und Religionskritik, Die Neue Philosophie, München-Salzburg 19, 403 pp. BRAUN, H. J. Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen, Stuttgart, Frommann 1971.
- (15).- Vers une philos. I, 1, II, pp. 22-23.
- (16).- Reciproc. des consc. III, 4, II (268) pág. 315; véase Vers une philos. I, 2, II, pág. 58: "Autrui detient le secret de ce que je suis, en ce sens que je me sais regardé par lui; ce moi qui est mon être-pour-autrui".
- (17).- Vers une philos. I, 2, I, 2 pp. 61-62; la filosofía del amor actua como reconciliación de la metafísica; véase Reciproc. des consc. III, 2, III (218) pp. 253-254: "L'amour non partagé n'est pas capable par lui-même de suffire a l'unification de la metaphysique et de la reconciliation de l'experience humaine avec elle-même. Il approche beaucoup de ce but, mais ne le touche pas".
- (18).- Las tesis de S. Agustín y de Nygren están expuestas por Nedoncelle en Vers une philos. I, 1, II, pp. 22-24.
- (19).- Véase NEDONCELLE, M. L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Agustín une image de la Trinité?, en "Augustinus Magister" Congres Intern. Augustinien" Paris 1954, vol. I, Etudes Augustiniennes, Paris 1954, pp. 595-602; también Explor. person. II, 4, pp. 213-222; Reciproc. des consc. I, 1, (14) pág. 23.
- (20).- Reciproc. des consc. I, 1, II (29) pág. 39.
- (21).- Vers une philos. de l'amour, I, 1, pág. 20; véase Reciproc. des consc. III, 2, III (213) pág. 248: "Ce role peut-il être joué par l'amour pur qui se donne sans vouloir de recipro cité? La reciprocité avaisse-t-elle la valeur de l'amour ou au contraire leui confere-t-elle sa nature essentielle?".
- (22).- Reciproc. des consc. III, 2, III (219) pp. 255; véase Ibid. III, 2, III (216) pág. 251: "On entrevoit alors que l'amour ne soit jamais unilatéral qu'en apparence"; Ibid. I, 1, 4 (4) pp. 11-12: "Toute amour qui a une autre raison formel le que l'accès du moi et toi a une communion reciproque est une illusion d'aimer".

- (23).- Véase Vers une philos. I,2,II,pág. 29:"Etre dans le monde,c'est un minimum de bonté offerte en public... Etre dans le monde,c'est pouvoir se dissimuler et operer des ravages;mais c'est d'abord,et avant que la laideur commence,entrevoir son ame devant d'autres ames et leur a porter une presence initiale qui est un bienfait".
- (24).- Véase Reciproc. des consc. I,1,I (12) pag. 20:"Le combat du bien et du mal,la recherche laborieuse de Dieu en autrui et d'autrui en Dieu,la tendance separatiste du moi,voilà ce que constitue la realité tragique de la condition humain".
- (25).- Reciproc. des consc. II,3,I (144) pag. 181;el amor tam poco son las situaciones naturales,véase Ibid. I,1,(17) pp. 25-26.
- (26).- Vers une philos. I,2,I,2.pp. 57-58:"Je ne crois pas en deformer l'idee-mère en disant que,pour lui,l'amour est une absurdité qui nous remene a la solitude... L'a-mour est un imperialism de la conscience voué a l'im-possible tache de concilier la contrainte et la liberté,c'est-a-dire,l'agir sur la liberté d'autrui".
- (27).- Vers une philos. I,1,II,pág. 31;véase Reciproc. des consc. III,2,III (219) pag.255:"En outre,la volonté de reduire l'essence de l'amour a la fenerosité unilateral le est incomplete et même incoherente.Tout amour vrai veut la reciprocité et l'efficacité"; Intersubj. et on-tologie,I,1,pág. 13:"L'amour est vraiment mutuel et nous avons atteint la reciprocité maxima,celle qui con-tient une communion intersubjective".
- (28).- Consc. et Logos,I,pp. 44-45;véase Reciproc. des consc. I,2,I (35) pp. 49-50;el egoismo no sería tanto ausencia de amor al otro sino negación de la comunicación.El egoismo es una inversión de la transparencia de las con-ciencias,pero él mismo es amor.
- (29).- Vers une philos. I,1,II,pág. 33;véase Reciproc. des consc. I,2,II (52) pag. 70:"Le vouloir-soi-même,c'est vouloir au moins obscurément un toi.C'est pourquoi le secret du rayonnement spirituel provient de ce que cha-cun decouvre dans une personnalité influente un aspect de son moi ideal qu'il ignorait".
- (30).- Explor. person. II,3, pp. 201-232;véase Reciproc. des consc. I,1,II (29) pp. 39-40.

- (31).- Vers une philos. I,1,II,pág. 34;véase Ibid. pág. 29;Recipro. des consc. I,2,1 (34) pp.48-49;"Bref:sa venue et sa presentation a l'existence.Puis,c'est le don volontaire qu'elle fait de sa propre substance".
- (32).- Véase Recipro. des consc. II,3,I (144) pág. 181:"Toute dualité sentie n'est pas réelle.Elle peut être une illusion invincible;ainsi dans les divagations du reve.L'amour n'est pas un delire? Il ne suffit pas de croire qu'il y a reciprocité pour que cette reciprocité existe"; Ibid.II,3,I (145) pág. 182;la reciprocidad es la totalidad de las virtualidades del amor:Vers une philos. I,3, I,pág. 73.
- (33).- Véase Explor. person. I,9,8,pp. 87-88:"Le programme de l'amour est fatal en toute conscience personnelle qui s'éveille a sa destination;mais l'exécution du programme est incertaine dans les episodes de la liberté qui est jetée en ce monde contingent";Vers une philos. I,1,pág.18.
- (34).- Vers une philos. II,1,II,pág. 36;el amor es un deber moral frente a todo egoismo:Recipro. des consc. I,1 (12) pág. 20:"Au nom de la morale,le sacrifice de l'egoisme devient un devoir de l'amour,une option qu'on peut élire ou refuser,une occasion de generosité ou d'indifference"; véase Person. hum. et nat. V,59,pp. 110-111.
- (35).- Vers une philos. I,1,II,pág. 38;véase Ibid. I,2,I,pp. 54-55:"L'amour sincere est maintes fois inaperçu ou dedaigné: il se produit des lors une accumulation de generosité a fonds perdu et la tentation surgira aussitôt de remedier a la sous-estimation dont on souffre par une surestimation dont on profit".
- (36).- Véase Explor. person. I,9,pág. 29:"Ainsi donc sont acquis la connaissance de l'autre et l'amour de l'autre, d'un simple jet.Aussi bien,la connaissance dynamique, dans son amplitude totale,et l'action etant foncierement un,il ne peut y avoir de substantielle difference a cet egard entre la perception et la creation,la theorie et la pratique".
- (37).- Vers une philos. I,1,III,pág. 41;la obra a la que se refiere Nedoncelle es FERROUX,F-PRIEUR,R: Communauté et société,Paris 1941;véase Vers une philos. II,4,I,pp. 145-150.
- (38).- Vers une philos. I,1,III,pág. 42;véase Ibid. III,1,5,pág. 179:"Dans l'amour,l'ideal du moi etant la valeur du toi, la continuité interieure et exterieure des esprits est aussitôt acquise en son principe par leur volonté de pro

motion reciproque".

- (39).- Reciproc. des consc. III,2,II (219) pág. 256; véase Ibid. II,3,II (150) pág. 185: "Il est tres rare qu'on souffre reellement par amour du prochain; mais cette souffrance est plus aigue que tous les autres".
- (40).- Vers une philos. I,1,III, pág. 44.
- (41).- Véase ALVAREZ TURIENZO, S: Nominalismo y Comunidad, Ed. Monasterio Escorial, Madrid 1961; LOTZ, J.B: Was gibt das Christentum dem Menschen?. Grunderwartungen und Erfüllung, J.Knecht Verlag, Frankfurt am M. 1979
- (42).- Vers une philos. I,1,III, pág. 46; véase Reciproc. des consc. I,1,II (29) pág. 39: "Mais c'est dans l'amour que se trouve la pure communion".
- (43).- Reciproc. des consc. I,2,I (34) pp. 48-49.
- (44).- Véase Vers une philos. I,2,I, pág. 50: "Au contraire, une influence tout spirituelle entre les personnes implique rait une forme de causalité simple, une communion pure, sans communication d'une qualité mediatrice".
- (45).- Vers une philos. I,2,I pág. 50; sin embargo, el amor se distingue de la pasión porque esta no es libre e impone su proyecto de "amor" a nivel de experiencia natural no personal; véase Reciproc. des consc. I,1,I (17) pág. 26: "La passion veut la totalité par un procedé jaloux: elle impose ainsi des conditions, c'est-a-dire des limites a un état d'ame inconditionne, celui de la communion personnelle. La passion est une preparation qui se prend a son propre piege, et qui, née de la nature, finit par consi derer comme une realisation de la personne".
- (46).- Véase Intersubj. et ontol. I,5,3 pp. 61-67; Ibid. II, 10,III, pp. 124-125; Explor. person. I,16, pág. 32; Vers une philos. III,2,6, pp. 185-186; Ibid. III,1,II, pp. 164-165.
- (47).- Reciproc. des consc. I,2,I (37) pág. 51.
- (48).- Véase Vers une philos. I,2,III, pág. 37: "Mais l'habitude psychologique que nous contractons dans nos rapports a vec les etres de la nature ou les intuitions sociales risquent ensuite de contaminer nos rapports avec les etres pwrsonnels"; Ibid. I,2,III, pp. 37-38.

- (49).- Véase Reciproc. des consc. II,4 (166) pág. 201:"La haine comporte un element initial d'amour dont la volonté se détourne".
- (50).- Véase Explor. person. II,6,pp. 258-259:"Il fait de l'a-mour un moyen de percevoir et comprendre autrui.Sa de-duction ressemble alors a certaines pages de Fichte:la personne doit vouloir que l'ordre des personnes soit, chacun doit vouloir que l'autrui lui reste incommuni-cable et infini,bref,qu'il existe pour lui même comme une plénitude provocante et une vie inepuisable:a ce seul prix la volonté composée des deux êtres sera pos-sible, et ils pourront vivre l'un en l'autre,c'est-a-dire,s'etreindre dans leur dépassement meme.La socie-té est des lors inscrite au coeur de la volonté person-nelle".
- (51).- Reciproc. des consc. II,4 (164) pp. 198-199.
- (52).- Aquí cobra sentido la expresion agustiniana:"In interio-re hominis habitat veritas":De vera relig. 39,72 ;véase Reciproc. des consc. I,2,I,pp. 48-50;Ibid. I,2,II (55) pág. 75:"les consciences dans le monde sont masquées, mais la masque n'est pas la personnalité,et l'aneanti-ssment du personnage ou sa mise en transparence sont neccessaires a la perception mutuelle".
- (53).- Vers une philos. I,2,I,pág. 53.
- (54).- Véase Reciproc. des consc. I,1,II,pp. 33-47.
- (55).- Vers une philos. I,1,II,pág. 35;véase Reciproc. des consc.I,2,II (55) pp. 75-76.
- (56).- Véase SARTRE,J.P: L'être et le neant,Paris 1943,pág. 473;véase HANA,G.G: Freiheit und Person.Eine Auseinan-dersetzung mit Darstellung J.P.Sartre,München 1965; LILAR,S: A propos de Sartre et de l'amour,Ed. Grasset Paris 1967.
- (57).- Véase Vers une philos. I,2,I,pp. 58-59:"L'amant est ren-voye a son propre vouloir,il revient s'enfermer dans son projet subjectif et solitaire,il ne transcende pas la transcendence d'autrui,pas plus qu'il ne supprime sa transcendence aux yeux d'autrui".
- (58).- Esta es la fenomenologia agustiniana del amor:"amor me-us pondus meum,eo feror quocumque feror":Confess.

- (59).- Vers une philos. I,.,I,pág. 62.
- (60).- Véase Intersubj. et ontol. I,6,pág. 73:"Mon originalité irréductible n'est pas seulement l'objet d'une croyance inévitable d'ordre métaphysique:elle se manifeste encore dans la certitude qu'un temps fut où je n'étais pas...Je suis son interrupteur par une naissance et son effet par mon ascendance.Il est le moi d'avant le moi,un moi virtuel que convoite mon moi actuel";también Vers une philos. I,2,II,pp. 69-71.
- (61).- Vers une philos. I,2,II,pp. 70-71.
- (62).- Véase Vers une philos. I,2,II,pág. 71:"Si la charité crée des sedimentations sociales,il y a tout un aspect de la civilisation par lequel la société est l'histoire de la charité.Et la justice represent alors dans la civilisation le niveau present de l'oeuvre accomplie par la charité"; Ibid. pp. 71-72:"La justice est une charité aux yeux bandé,une memoire opiniâtrément active qui ne cree rien mais regle de vieux comptes avec une precision severe".
- (63).- Reciproc. des consc. II,4 (169) pag. 202.
- (64).- Reciproc. des consc. III,2,III (213) pag. 248;Ibid.III, 1,I (186):"Mais l'analyse des valeurs etablit déjà la conclusion que la valeur supreme est un esprit de miseri corde qui se repand et nous invite a lui repondre".
- (65).- Vers une philos. I,3,III,pág. 94.
- (66).- Reciproc. des consc. III,1,I (189) pag. 225;véase Vers une philos. I,3,III,pág. 99:"L'amour est la valeur la plus haute et la plus exigeante:cela est sur.Est-il aussi la realité supreme et le maitre obei de toute autre realité?".
- (67).- Véase HARTMANN,N:Ethik,4 ed. Walter de Gruyter,Berlin 1962;GARCIA MAYNEZ,E:Etica.Etica empirica.Etica de bienes Etica formal.Etica valorativa,21 ed. Mexico 1976,pp.215-268;STERN,A:Filosofía de los valores.Panorama de las tendencias en Alemania,trad. del francés por H.Pineira,Buenos Aires 1960.
- (68).- Véase Reciproc. des consc. III,1,I (187) pag.223:"La signification des valeurs est de decouvrir l'amour dans la solitude.La valeur morale en particulier est l'exigence d'une pratique anticipée de l'amour pour en decouvrir la

réalité. Elle nous demande de devenir divins pour voir Dieu et d'être humaines pour voir les hommes".

- (69).- Vers une philos. I,3,II,pág. 80;véase Explor. person. I,3,pp. 46-47;MALEVEZ,L: Transcendance de Dieu et création des valeurs,en "Revue philosophique de Louvain" 54 (1956) 123 ss.
- (70).- Vers une philos. I,3,II,pp. 81-82.
- (71).- La postura de los personalistas está más en consonancia con la tradición:es el amor el que tiene que asumir la tarea de la filosofía;véase Reciproc. des consc. III,1, I (187) pág. 223:"La philosophie est une des tâches que l'amour doit prendre sur soi pour être fidèle a son ambition totale";la filosofía tiene que llevar a plenitud lo que inicia el amor:Vers une philos.I,3,II,pp.89-90.
- (72).- Vers une philos. I,3,II,pág. 93.
- (73).- Vers une philos. I,3,III,pág. 99;véase Consc. et Logos I,pp. 145-146:"Les valeurs ultimes par lesquelles Dieu se revele a nous forment un ensemble qui en lui-même n'est pas athée et n'est pas non plus theiste:celles constituent la mediation du Logos qui est presente a la structure de l'homme.Tout être humain est soumis a ces valeurs en leur racine;quiconque progresse en elles et essaie de suivre leurs exigences en les acceptant n'est pas idolatre".
- (74).- Explor. person. II,3,pág. 215.
- (75).- Reciproc. des consc. I,3,II (91) pág. 120;véase Vers une philos. III,1,IV,pág. 179:"Les masques divisent plus qu'ils ne peuvent unir quand ils sont seuls;mais quand celui qui s'en sert conforme son choix a un ideal qui est issu en definitive de Dieu même,la communion totale des consciences est possible".
- (76).- Consc. et Logos,I pp. 145-146;véase Vers une philos. I, 1,II,pág. 25:"Dans la communion avec Dieu,notre moi est sauve de sa pretendue perversion fonciere;la personnalité repond librement a celui qui l'appelle;elle s'épanouit dans la transcendance au lieu d'être exclue par elle".
- (77).- Vers une philos. I,1,II,pág. 23.
- (78).- Vers une philos. I,1,II,pp. 24-25.Como se ve,la antro

pologia tiene un caracter interdisciplinar en filosofia y en teologia; sin negarle una competencia y ambito propio, ella sirve de referencia a todas las ciencias de lo humano; véase FREY, CH: Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung, Kreuz Verlag, Stuttgart 1979.

- (79).- Véase Vers une philos. I,1,II, pág. 23: "Quant a l'amour des autres etres humains, il ne peut être, dans ces conditions, qu'un instrument pour aller vers soi et vers Dieu. Le prochain est un echelon qui sert a monter vers le divin et nous ne pouvons raisonnementalement estimer nos congenneres qu'a titre de moyens de notre ascension: nous les aimons propter Deum... Dans la veritable tradition chretienne, autrui n'a pas a craindre de l'être traité comme un simple moyen propter Deum... L'homme est aime par l'homme".
- (80).- Reciproc. des consc. II,3,III (157) pág. 190; todas estas ideas nos están remitiendo a una configuración de la antropologia del amor por una cristologia y teodicea. El amor de Dios al hombre se hace histórico y dialéctico en Cristo; véase SONNEMANS, H: Der Mensch als Wert im Lichte der Menschwerdung Gottes, en "Renovatio" (1979)
- (81).- Reciproc. des consc. I,3,II (93) pág. 122.
- (82).- Reciproc. des consc. III,3,II (242) pág. 283; véase Ibid. III,4,II (268) pág. 317: "Cette meme charité est par surcroit la source creatrice de l'univers personnel. Nous sommes nés de Dieu et destinés a devenir divins. Notre passage ne durerait-il qu'un instant, est un dessein de Dieu et un acte éternel. Mais nous n'avons pas avec Dieu une reciprocité égale".
- (83).- Consc. et Logos I, pág. 44.
- (84).- Véase Explor. person. I, pág. 28: "Et puis, il y a surtout une espece superieure de conquête ou une sorte de defaite volontaire intervient: c'est celle de l'amour pur qui se devrait rencontrer dans la relation des personnes. La surtout, nous ne tuons et n'assimilons l'autre que pour le resusciter plus insaisissable et plus autonome en lui meme. Et de cette bienveillance passionnée, c'est a titre égal et conjoint le progres personnel de l'aimant et de l'aimé qui resulte; c'est un accroissement reciproque de creation, une subtile multiplication reel le de l'être, une quantification noumenale".

- (85).- Explor. person. I, pp. 88-89.
- (86).- Vers une philos. praef. pag. 7; véase Explor. person. I, 9, pag. 85: "La reciprocité des consciences ne se réalise pleinement que dans l'amour et celui-ci est essentiellement intersubjectif".
- (87).- Explor. person. I, 9, pp. 85-86; véase Intersubj. et ontol. I, 1, 4, pag. 21: "L'amour véritable est la condition de l'epanouissement personnel et interpersonnel, mais la réalisation est rare"; Reciproc. des consc. III, 2, III (216) pag. 250.
- (88).- Vers une philos. III, 1, V, pag. 179.
- (89).- Vers une philos. I, 3, I, pag. 78; Ibid. concl. pp. 243-244; Ibid. I, 3, III, pp. 173-174.
- (90).- Reciproc. des consc. III, 2, III (138) pp. 173-174.
- (91).- Vers une philos. I, 1, pag. 16

C A P I T U L O T E R C E R O

FILOSOFIA DE LA RELACION, DE LA COMUNION Y COMUNICACION PERSONAL

INTRODUCCION

Con el tema del amor y de la persona nuestra investigación ha alcanzado su principal espacio y argumento. Sin embargo el personalismo no termina ahí. Nos quedan otros puntos a desarrollar donde tienen lugar los procesos internos de la metafísica que hemos desarrollado hasta ahora. Con ello quedará completado este recorrido por el estatuto ontológico de la persona que comprende también la comunidad, puesto que no hay yo sin nosotros. Por eso hemos querido unir la filosofía de la unidad personal con la filosofía de la comunidad de la que es derivación y continuación. La comunión también tiene su ontología.

Ahora bien, la reciprocidad actúa como filosofía intermedia pero capaz de integrar y coordinar los elementos de personalismo en una visión unitaria y transcendente. Ya quedó apuntado que no hay persona sin reciprocidad, sin comunión y que la reciprocidad tiene una función ontológica paralela a la persona. Pues bien, habiendo dejado ya constituido la persona en sus variaciones y sobre todo en su proceso fundamental del amor, vamos ahora a estudiar esos procesos simultáneos que de alguna manera -- causan la persona y, desde luego, son inseparables de ella. Metodológicamente todo es susceptible de ser analizado por separado, pero en realidad todos estos elementos forman parte de la única metafísica personalista. Estamos pues, desmembrando esos componentes para comprender la función que tienen y lo que cada uno de ellos aporta a la ontología de la persona. Escogemos tres procesos, tres dimensiones más representativas: reciprocidad, comunión y comunicación. No son nuevos estos conceptos para nosotros. Les iremos encontrando, como decimos, formando parte de la persona, de la teoría del amor y de los valores. Pero aquí vamos a hacerles el centro de atención y análisis.

LA RECIPROCIDAD COMO GENESIS DE LA PERSONA

Comenzamos por el concepto de reciprocidad. La reciprocidad, es el hecho más radical y privilegiado del personalismo y de la metafísica de Nedoncelle. El es la portada de su presentación como personalista. Nedoncelle ha querido poner bajo esta expresión toda su filosofía personalista. Su tesis doctoral en Paris, publicada después en la col. "Philosophie de -- l'Esprit" fundado por Lavelle et Le Senne, lleva por título "Reciprocité des consciences". Es la obra que le ha consagrado como promotor de dicha filosofía y que responde a su proyecto de acometer la metafísica de la persona desde la reciprocidad, y no desde el "cogito" aislado como venía siendo habitual. "La referencia personal es una necesidad práctica del entendimiento, la conciencia no puede sustraerse de ello con sinceridad= sin tender inmediatamente a suprimirla" (1). Por consiguiente, el entendimiento o es personal o no existe la persona porque ese entendimiento, no permitiría su existencia fuera de él. La persona es una necesidad empírica del 'cogito'. La civilización o el pensamiento moderno se debate en esta ^{alternativa} la fe en la materia como representación de lo impersonal de la existencia o la fe en la persona como designación y encarnación del espíritu. No se puede creer en una filosofía impersonal pues ella misma es ya el programa y la opción personal de sus promotores, siendo, por tanto, una contradicción. La persona es la afirmación implícita que está detrás de todas las afirmaciones por impersonales que sean. Con esta misma frecuencia y convicción se insiste en que toda existencia personal tiene un mínimo de reciprocidad pues no se da jamás una existencia solitaria. Toda existencia, además de personal, es también recíproca, pues el ser es la primera y la mínima respuesta a la reciprocidad como llamada. Entre los

seres existe una comunidad metafísica. Como iniciación al proyecto de comunión y reciprocidad personal. También aquí tenemos que ascender desde las condiciones ontológicas de la reciprocidad a sus condiciones personalistas y religiosas que culminarán en la reciprocidad humanodivina. "Desde la perspectiva que hemos adoptado, el ser está subordinado al ente. El viene después del ente, desde el punto de vista metafísico, aunque él pudiera ser su compañero permanente desde el punto de vista temporal. Esta subsidiaridad no impide que el ser sea, de hecho, aquello que hace posible la comunidad de los seres tal como la vivimos y la conocemos, porque el ser es comunidad y comunicación" (2). El ser es reciprocidad, la persona es diálogo de conciencias, y la religión es intercambio del sentido personal de la existencia.

En el ser está la reciprocidad, como en su estado naciente. "Es suficiente a veces, un cruce de miradas, o de una palabra, o de un servicio intercambiado, para que dos seres sepan inmediatamente que existe entre ellos una especie de comunidad metafísica y que, a través de la mediación de -cualidades, ellos descubren una solidaridad de sus esencias personales. Es así en su estado naciente, donde hay que entender la reciprocidad, --cualquiera que sea su destinación ulterior en el desarrollo de la vida -personal" (3). Ciertamente el amor y la reciprocidad humano divina son -esos estadios últimos de ella misma, pero el ser y los seres nos están -indicando que la individualidad o el ser en una sola dirección no tiene -sentido alguno. Todo ser es un encontrarse recíprocamente con los demás. Ello será más verdadero, naturalmente, en el plano de la conciencia. Es -decir, el yo deberá darse cuenta que sólo existe para el tú y el tú para el yo. La reciprocidad no es la orientación posterior que reciben las conciencias, las personas ya existentes, sino que es la misma razón y moti-

vación de su existencia misma. La reciprocidad es la que define la existencia de personalidades, de variaciones, de diversidades en el terreno de la conciencia. Ya lo veíamos en el problema del amor. Si pues, no se da o no se puede dar la soledad en el ser, mucho menos se dará entre las personas: la relación es algo esencial al ser de las personas, al ser -- del yo y del tu (4). Esa relación es, además, reciprocidad en el conocimiento y en el amor al otro. Así hay que llevar el discurso y el tratamiento del tema de la reciprocidad a su máxima valoración: lo que existe no es la persona, el yo, el tu, en sucesivos fragmentos del ser personal, sino que lo que existe es el espíritu de reciprocidad, es la reciprocidad personal como información esencial del yo, del tu, etc. Existimos en cuanto reciprocidad, y la reciprocidad es no solo relación sino principio de nuestra existencia personal. En tanto soy en cuanto recibo, acepto el ser que tengo y que a su vez doy y entrego a los demás. Ello tiene lugar en el amor. Existimos como comunidad de espíritus, de conciencia. La génesis de mi persona comienza allí donde descubro, veo y amo la conciencia del otro; esta es la pregunta fundamental en el personalismo: "Las conciencias no se exigen nada y no agradecen nada si no es la conciencia de ser una en la otra y una para la otra. No es que el yo deje de existir él mismo, pero con la llegada del tu, él deja de ser el centro autosuficiente y no existe sino para otro" (5). Esta reciprocidad, si nos remitimos a los conceptos de otro capítulo, nos damos cuenta que tiene su base en el yo ideal que es el espacio de encuentro y de relación de todos los yos particulares, y en definitiva, del tu divino que es la culminación del yo-ideal en el absoluto, o sea la generación absoluta de toda reciprocidad. "El yo-ideal que se encuentra presente en toda reciprocidad, está fundado, en definitiva, sobre una presencia creadora de Dios" (6). Por eso mismo, todo el universo personal que hemos descrito en sus

elementos, a saber, ser, relación, conciencia, persona, reciprocidad, - comunión, amor, yo, tu, nosotros, todo esto confluye en Dios como en su vértice o deriva de él como de su fuente, pues ambos son las funciones - del absoluto, como vemos en el tema del amor.

Recordemos por otra parte, que la reciprocidad es un proceso, una tarea= personal, que acompaña constantemente el conocimiento y desarrollo de la persona. Por ello, participa de su dialéctica: tiene que estar constante mente realizándose y no se acaba, no se cierra nunca. Por tanto, como dice Nedoncelle "eficaz en su principio, la reciprocidad invita a una ta - rea: ella se completa por etapas, en la doble y fatigosa historia de los sujetos que ella une. Acceder a la libertad gracias a una influencia no - es necesariamente reconocer su deuda exacta para con el otro, pues toda= primogenitura es ingrata y el reconocimiento es una conquista... En el - acto por el que yo soy, yo acepto el ser que yo recibo y le pongo al mis= mo tiempo por sí mismo, sin otra referencia" (7). La reciprocidad es una tarea que se realiza por pasos. Pero ¿habrá que esperar todo de la re= ciprocidad? El ser que yo tengo ¿será siempre y totalmente un ser recibi do? ¿No tengo yo capacidad y autonomía para poner mi propio ser? ¿Es la= persona el resultado de una educación, de una influencia? La persona se= debate pues, entre la influencia de la reciprocidad y su propia concien= cia de ser, conciencia de sí. Pero cuando la reciprocidad se acepta como tal, se interioriza y subjetiviza en la conciencia mediante el amor, no= tiene por qué crear conflictos en la personalidad. La reciprocidad como= oferta de personalización se mantiene en la línea de la libertad, por -- tanto no es violación de la postura ante la propia identidad y personali dad sino su intercambio libre.

Con esto, que llevamos dicho nos situamos ya frente al doble problema re presentado por la reciprocidad: su existencia y su naturaleza personal. Por tanto, nuestro breve estudio de la reciprocidad tendrá estas dos ver tientes: una fenomenología, una descripción de su ser y de su remisión, y una comprensión de su aportación personalista.

"El punto de partida que adaptamos en este estudio es la existencia de - una reciprocidad humana. Si se evita hacer un salto desde la naturaleza= a la subjetividad o mejor a la intersubjetividad, no se puede edificar - ninguna filosofía de la persona. Ella, como toda ciencia, tiene necesi - dad de reunir los datos que ella analiza. Pues bien, el dato que elegi - mos es indiscutible: la relación mutua de las conciencias es un elemento incapaz de ser suprimido del ámbito del pensamiento y del de la experien - cia" (8). Sin embargo, no queremos que el lector olvide que la reciproci - dad, aun formando parte esencial de la experiencia antropológica, tiene= su razón ontológica en la estructura de la existencia: toda existencia - es un dato de reciprocidad que se hace más profunda en la existencia per sonal.

Dicha reciprocidad que supone ya la con-sistencia de sujetos, es una re - ciprocidad intencional y es una reciprocidad amante. Es decir, es una re ciprocidad en el conocimiento y en el amor, quizá habría que decir que - la reciprocidad comienza por conocer al otro y termina en el amor al - - otro. Es un proceso con dos fases. Porque el conocimiento no se plantea= en el sentido clásico, como un conocimiento de cualidades sino de perso - nas, de ideas personales. Por consiguiente, la reciprocidad comienza en= el conocimiento y el es ya un acto de amor aunque oscuro y sobre todo - el conocimiento del otro es una doble reciprocidad: conociendo al otro -

le conozco o él y me conozco a mí mejor, y el otro, al conocerme a mí se conoce a sí mismo mejor. Dejándose conocer y amar es igualmente una forma de conocerse y amarse. Por tanto, volvemos al principio fundamental del personalismo: la reciprocidad, la interpersonalidad es la forma de todas las actividades de la conciencia personal. En la vida humana puede haber muchas formas de reciprocidad: esposa e hijos, superiores-súbditos, maestro-alumno, pero las reciprocidades basadas en esas relaciones desaparecen y solo la reciprocidad personal basada en la existencia en retorno y en el amor subsiste y sobreviene. Por ello Nedoncelle le llama la reciprocidad eterna de las conciencias personales. Ciertamente la antropología asume la eternidad como duración completa de la existencia personal, y ella está vinculada a la reciprocidad de conciencia. La relación personal es esencialmente recíproca.

Con esto queremos poner a salvo la reciprocidad de cualquier tratamiento frívolo o superficial. Ella se da exclusivamente en el terreno de la metafísica personal y pertenece o define el talante ontológico de la con-ciencia. La reciprocidad, como el amor, no es un sentimiento: "La experiencia de la reciprocidad no es un efecto, un fenómeno perdido en la cadena de otros fenómenos; ella es, por el contrario, una causa de identidad personal y se difunde en los intervalos mismos de donde ella parecía ausente. En vano se busca el momento en el que ella comenzó a existir y el momento en que el amor era solo unilateral, porque viene dada como un orden oculto que se entreabre sin que la persona sea su origen a parte. El tiene una duración eterna" (9). Ahora se comprende por qué hemos aludido a la reciprocidad como principio fundamental en el personalismo y razón de la metafísica personalista. El concepto de reciprocidad nos habrá salido hasta ahora al hablar del amor. Por eso podría pensarse que -

la reciprocidad es sólo un sentimiento fundamental, pero sentimiento, o sea experiencia voluble o contingente. Sin embargo, ahora nos damos cuenta que la reciprocidad tiene un nivel ontológico y que ella está acompañando siempre la constitución y la existencia de la persona y que no va a depender de dichos sentimientos. Ella es la "causa de identidad personal" cuya estructura ya conocimos por el estudio que dedicamos al yo-ideal. Porque el yo-ideal es una anticipación ontológica de la reciprocidad personal.

Por consiguiente, la reciprocidad como génesis de la persona coincide con el yo-ideal: "El yo-ideal permite la coincidencia del yo y del tu en la reciprocidad humana. La ósmosis del yo y del tu o su introcepción, como dice W. Stern, supone para las personas sometidas a la exterioridad natural una mediación ideal" (10). La reciprocidad, el yo-ideal y el nosotros del amor forman una misma realidad personal. Ahora ya lo comprendemos. Que el yo-ideal sea la "apelación a la creación de nosotros mismos por nosotros mismos". Sin embargo es una tarea como decíamos en su lugar de fidelidad y de identidad con la razón transcendente de mi existencia personal. La reciprocidad me obliga a mantener mi singularidad frente a esta necesidad de comunicarme y de homologarme con la transcendencia. El yo-ideal me permitía reemprender el sentido de unidad del proyecto antropológico: elevaba la naturaleza a la dignidad personal; establecía la continuidad de las conciencias yo-tu y permitía el acceso a Dios. Pues bien, todo ello es tarea de la reciprocidad humano-naturaleza, humana-personal y humano-divina. Así pues, nos confirmamos en la importancia de la reciprocidad para conocer la metafísica personalista: "Para el que quiera conocer el estatuto metafísico de la personalidad, el camino más fácil es el de la reciprocidad humana, y este es el motivo por lo que nosotros lo

hemos escogido. Por más razón, cuando el yo descubre que su esencia no es separable, sino que ella existe por Dios y en Dios, entonces se dará cuenta del carácter integrador y transhistórico de la persona" (11). Con ello llegamos a la afirmación clave de nuestra investigación: la reciprocidad es el estatuto metafísico de la persona y el tiene como elementos de realización el yo, el tu, el nosotros, el tu divino, el amor, la comunión de las personas. Todo ello, presidido por la tensión vocacional de la persona, a realizarse en el absoluto de los valores y de Dios. Al lado de esta significación personal de la reciprocidad como comienzo y totalización a la vez de la metafísica de la persona, digamos, antes de pasar a analizar sus pormenores, que ella está presente, determinándolos y penetrándolos de sentido, todos los actos y procesos de la persona. Todo en la persona y sus relaciones está sometido a esta ley de la reciprocidad. La reciprocidad no puede ser vista como un sentimiento que acompaña desde fuera a las operaciones fenomenológicas de la persona sino que ella lo impregna todo: la conciencia, el conocimiento, el amor del otro, la vida sicológica y antropológica, y religiosa, y ética. Igual las relaciones con la exterioridad de la naturaleza, con la interioridad del espíritu, con la transcendencia de las otras personas o con la superioridad -- del tu divino. Sobre todo será el amor, como veremos, el que mejor realiza la reciprocidad humana. Es un sentimiento totalitario y libre a la vez, podríamos decir, porque facilita simultáneamente la entrega total y la libertad total. Y sobre todo va modificando progresivamente el planteamiento o la educación de la personalidad para dar vida a una sociedad personalista en el mejor sentido del término. Sociedad personalista, o sea, en el amor.

Por lo demás la reciprocidad afecta a la persona en su profundidad, como hemos dicho, y no solo a nivel de sentimientos y afecta igualmente a la comunidad y sobre todo al amor. El amor es por encima de descripciones literarias, el que mejor encarna o realiza la estructura de la reciprocidad personal.

La reciprocidad es el primer triunfo de la persona sobre el peligro de soledad en que a veces quiere situársela. Es el primer paso, o si se quiere, el desarrollo de la conciencia colegial innata a todo concepto de la persona. Y todo ello viene dado en el yo-ideal, que es la voluntad del tu existente en el yo: "Más exactamente todavía, decimos que el yo-ideal puede ser la voluntad del tu en el yo, y que puede "ser"; en los dos sentidos de la expresión, es decir: en tanto que yo quiero al tu y que el tu me quiere en una reciprocidad donde el descubrimiento y la promoción de dos conciencias no es más que un mismo acto. Esto, que se constata a nivel humano es suficiente para rechazar la hipótesis según la cual la presencia de un tu divino sería imposible, a priori, en las intimidades concretas del yo-ideal" (12). La filosofía de la reciprocidad humana tiene pues, que tener en cuenta o estar abierta a la reciprocidad divina -- donde Dios puede ser un tú de reciprocidad o interpersonalidad del yo humano para elevarle a su justo sentido personal. La reciprocidad nos dá la verdadera dimensión de la persona pues es la voluntad del tu por parte del yo con la que sale de su soledad e inicia el camino de la transcendencia que terminará en la voluntad del absoluto como única fuerza ética de liberación o superación de todos los egoismos.

El paso siguiente, si podemos hablar así es el triunfo de la persona sobre la naturaleza. Y esto, igualmente debido a la reciprocidad. "Hemos remprendido, más en detalle, el análisis del devenir por el que la conciencia personal triunfa de la exterioridad: después del advenimiento -- del yo, que asimila las cualidades naturales, la conciencia llega a la concepción explícita del tu, y forma, en fin, la reciprocidad del nosotros" (13). Por tanto, no se puede decir que el primer paso de la reciprocidad sea superar o triunfar sobre la naturaleza, sobre la exterioridad y después descubrir la persona, sino que el proceso es todo simultáneo, en tanto se siente y se realiza la distancia dialéctica sobre la naturaleza, sobre las cosas, en cuanto se profundiza interiormente la experiencia interpersonal, o sea, el descubrimiento del tu que no vendrá dado más que por vía de reciprocidad, de interioridad y cuya estructura, -- como ya sabemos, es el yo-ideal. Este momento de formación de la reciprocidad es importante. Ella consiste en la interioridad fenomenológica de la conciencia que descubre en sí una presencia de otra persona, del tu. (14). Por consiguiente, la relación de la persona con la naturaleza no puede llamarse reciprocidad sino dialéctica, enfrentamiento y superación. Intimidad significa estar-en-tí (interioridad-intimidad) descubres en-ti la presencia del tu, q^{ue} sea, la in-ti-midad que es la presencia de otro -- distinto a mí. Pues bien, esa es la estructura naciente de la reciprocidad: la intimidad trascendente como recorrido de la persona.

Decíamos que la reciprocidad rompe la solidaridad entre el hombre-sujeto conciencia y las cosas. Ciertamente, como venimos manteniendo, la naturaleza es un conjunto irreductible de "quolia" y no puede, por consiguiente existir una relación de reciprocidad o comunión entre el hombre persona= y la naturaleza. El diálogo profundo, interpersonal que es la reciprocidad

dad puede darse sólo a nivel de conciencias. Lo demás puede ayudar, pero no "crear" dicha comunión. La existencia del amor es el que plenifica es te diálogo, por el que hablamos de reciprocidad amante. Es este un punto fundamental de nuestra antropología: la naturaleza no crea reciprocidad= porque no causa libertad sino esclavitud y determinismo, fuerza y no con ciencia de amor. No tiene conciencia de respuesta y de correspondencia. El inconsciente y la naturaleza pueden estimular la reciprocidad pero tam bién impedirla. Su ambigüedad está clara. Lo que se dice de la naturaleza hay que entenderlo, igualmente, desde la historia y el tiempo. Ellas= nunca podrán producir una conciencia personal. Por el contrario podemos= hablar de la eternidad de las conciencias personales mediante el amor:

"La reciprocidad amante se acompaña de una conciencia de eternidad en el sentido de que ella es capaz de colorear el resto de las experiencias si cológicas y de unificarlas, mientras que el resto de las experiencias no puede ni engendrar ni alterar la reciprocidad. Por lo demás, ella no es= efecto, sino causa de la identidad personal" (15). Ahí está toda la fuerza de esta reflexión: la reciprocidad constituye la identidad de la persona frente a la naturaleza porque nos está demostrando que la persona - tiene su origen en la relación eterna con una conciencia trascendente, más allá de la naturaleza, que crea, sostiene, alienta reciprocamente to da conciencia personal que lo es por ella y en ella y lo será continua - mente. Es decir la reciprocidad implica la identidad, la identidad impli ca la alusión o referencia a la continuidad de todas las conciencias en una conciencia, de todas las personas en una persona (según el texto de Vers une philos. pp. 132-133) y la continuidad está exigiendo la eternidad como condición para la identidad, pues la experiencia es esencialmente caduca. Según esto volvemos a comprender que "la existencia del yo de riva a ser posible, de Dios, o de un conjunto de otros yo; él no se deri

va, desde luego de la naturaleza" (16). La idea de reciprocidad en el ori gen de la persona hay que completarla con la idea de perspectiva univer- sal que hemos reivindicado anteriormente. La reciprocidad, pues, es espi- ritual (es decir trasciende la naturaleza que es esencialmente aislamien- to en la exterioridad) y es eterna (o sea trasciende al tiempo). Esta - relación persona-naturaleza y persona-historia-tiempo, constituirá un ca pítulo importante de nuestra antropología que estudiaremos en otro lugar. Pero la reciprocidad nos ha puesto ya delante de esta exigencia de la per sona. Quizá se vea más claro cuando analicemos el problema de la comunión. La comunión como máxima introcepción de las personas traspasa el tiempo= y se convierte en liberación del tiempo y de la naturaleza misma: "La co munión personal entraña el sentimiento de yo anterior a mi y priva al -- porvenir de su posibilidad de sorpresa. Más genéricamente la comunión im plica además la conciencia de una liberación recíproca. La comunión trans forma los tiempos, porque ella recoge e ilumina la conciencia y le hace= cambiar de ritmo. El pasado solitario y hasta oscuro del yo antes del en cuentro con el ²tu, se hace inteligible por un efecto retroactivo" (17). De la misma forma que decíamos que el conocimiento del otro no se consi- gue si no es en una reciprocidad, lo mismo sucede con la historia: solo= se conoce y se penetra cuando se conoce al tu, al otro, a las personas, pues la historia son las personas.

FORMAS DE LA RECIPROCIDAD

En este intento de aprovechamiento de la reciprocidad como categoría pa- ra la comprensión de la persona o de la metafísica personalista tenemos= que descender a este tema. No ver la reciprocidad como la sustancia de -

la persona sino verla como realidad, como experiencia interpersonal también, como realización máxima de comunidad de personas. Por ello vamos a hablar de las formas de reciprocidad concreta donde se ejercitan las condiciones del yo para el tu y viceversa, pues esa es la prioridad de toda estructura de reciprocidad. Decíamos que la reciprocidad es una tarea a desarrollar. Ella comienza con la persona, pero no viene totalmente dada por ella, sino que está abierta al progreso y a la tarea. Habíamos hablado igualmente de los grados de reciprocidad: hay un "minimum" de reciprocidad y un "maximum". El mínimo de reciprocidad es el ser, la posición "pública" de la existencia. El máximo tiene lugar en el amor. También el conocimiento indica ya una presencia del yo en el tu (18). Es decir, -- cuando "me" pienso, cuando el yo se conoce a sí mismo ya está en relación con el tu, ya está presente el tu. Ello equivale a un grado de reciprocidad virtual pero personal también. Hay, por consiguiente, unos grados o niveles de reciprocidad que quizá escapen a la experiencia. Nuestro autor habla, también, de formas directas e indirectas de reciprocidad, y considera que la dyada es la única forma directa de la reciprocidad (19). Por ello Nedoncelle desconfía de toda sociología de grupos como forma de reciprocidad. La masa, los grupos, las concentraciones, las grandes comunidades, los partidos no realizan las exigencias de la reciprocidad diádica. Las relaciones en grupo no conducen a la persona a la perfección o realización que ello encuentra en la reciprocidad del yo y del tu. Por ello, las formas de civilización personalista que pedimos se refiere a que las instituciones sociales favorezcan no al egoísmo sino a la promoción de la persona en las instituciones, pues con demasiada frecuencia estas ahogan los sentimientos verdaderamente personales de conciencia para servir a unos "intereses de grupo" que nadie sabe dónde es-

tán ni en qué consisten. Por ello habrá que aceptar que el personalismo= no es una sociología ni la sociología es personalista. La amistad y el amor empiezan donde termina la sociedad, las formas institucionales de fundar o de homologar la relación puramente personal porque hemos dicho= que la persona es encuentro e interioridad. No puede encontrarse con el= tu si antes no se encuentra consigo misma. Es más, el tu lo encontró en= mí y luego en sí y la institución lo que tiene que hacer es facilitar o= consolidar dicho encuentro (20). No es igual intimidad que amistad. No = es igual amistad que sociedad o vida en grupo y en común. Hay una preferencia ontológica de las personas y hay una funcionalidad de la experiencia interpersonal. La persona y el amor de por sí no nace de las circunstancias que nos rodean que siguen fuera de la persona. La reciprocidad = es contraria a la multiplicidad de direcciones. La conciencia colegial = no es conciencia colectiva. No es equiparable al análisis de lo personal, al de un compañero, al que está frente a mí, al objeto que tenga delante. Las personas son algo más, ya quedó indicado al desarrollar el tema del= amor que no bastaba la participación, la asociación, la comunicación para que la persona se desarrolle adecuadamente. Sólo el amor diádico, binario, tu a tu, es el pleno desarrollo de la personalidad y no se puede, pues, tener una relación recíproca con la colectividad, con el grupo, -- con la humanidad. ¿y no será posible la solidaridad como sentimiento colectivo? El yo, es cierto, ontológicamente hablando, lleva en sí a todos los tus y al nosotros colectivo de la humanidad. Sin embargo esta concepción o comprensión no es todavía un amor o reciprocidad explícita y máxima, pareja, personaliza. El amor de un yo o un tu concreto y determinado físicamente o "personalmente presente" difiere del amor a todos los hombres, innominados, a toda la especie, a toda la humanidad. Sin embargo, esta diferencia no hay que interpretarla como oposición o negación. Es -

cierto que amando a una persona concreta con amor o reciprocidad psicológica no están amando "psicológicamente" a toda la humanidad, el amor a todos los hombres no está contenido en el amor a este hombre. El amor, para que sea experimental, necesita la diada, la pareja. Sin embargo, él puede y debe servir de iniciación pedagógica y ofrecer una disposición espiritual abierta que, partiendo de la diada pueda extenderse o alargarse. "No existe ninguna dificultad en principio, para reconocer en la generosidad del nosotros una posibilidad indefinida de extensión y una -- apertura posible hacia la comunión más y más extendida. Pero es un hecho de experiencia que nosotros no podemos establecer y repetir muchas diadas. La afección tiende a estabilizarse en algunas reciprocidades que -- las condiciones biosociales nos ofrecen y en las que descansamos con satisfacción... En suma, la existencia de una diada no excluye ni reduce -- el horizonte de una fraternidad universal al menos indirecta (21)". Es -- otra característica del personalismo cristiano el predicar el amor al -- hombre como amor a este hombre más "próximo" para que sea capaz de amar a los otros. En cambio, en los manifiestos y programas sociológicos se manipula y se predica el amor a "los hombres" en general, a los pueblos, a las colectividades. El cristianismo siempre ha creído en el amor concreto porque las necesidades también son concretas aunque sean colectivas; el que sufre y el que goza es este hombre. La reciprocidad como forma de experiencia del amor y de la comunión interpersonal tiene esta tendencia "atónica", concreta, diádica. Todo esto no quiere decir que el -- amor o la reciprocidad amante haya que reducirla a la reciprocidad humana o a la reciprocidad físico-síquica, lo que se da entre particulares. El amor es interpersonal y no interindividual. Puede haber una reciprocidad interpersonal humano divina porque Dios es persona aunque no sea una

individualidad sicosomática. Lo concreto es lo personal, no lo individual. Lo más concreto es, a la vez, lo más comunicable.

A este respecto tenemos que decir, que el punto de partida para el estudio de la reciprocidad, ciertamente, es la reciprocidad humana. Pero como hemos dicho otras veces, aplicando la fenomenología a toda experiencia humana tenemos que salvar, con éxito, la validez de la afirmación metafísica de cualquier experiencia de reciprocidad.

No es que la reciprocidad humana sea la más personal, la más perfecta -- simplemente que es la más accesible a la experiencia. En la reciprocidad hay que hacer descansar toda la solución del problema dialéctico de la persona.

Cuando hablamos del yo y del tu (22) el yo causa al tu y el tu causa al yo: en la reciprocidad encuentra cada uno su causalidad. Por ello la reciprocidad se produce a unos niveles más profundos que el diálogo y la asociación superficial y a ese nivel de causalidad personal y no sólo de --trato que es la reciprocidad, hay que colocar el amor. Por consiguiente, una respuesta clave a nuestra cuestión sobre las formas de la reciprocidad sería esta: existen tantas formas de reciprocidad como formas de amor: conyugal, animal, filial, la entrega o un ideal, etc., pues la reciprocidad no es una forma interpersonal vacía, sino que ella es amor.

Con esto nos encontramos de nuevo con el problema antes aludido y que no va vinculado al tema o a la filosofía del amor; ¿debe la reciprocidad -- amante ser concreta y sólo concreta, o admite unas formas genéricas de -- amor? ¿Exige la reciprocidad un encuentro concreto o queda todo ello en afirmaciones vagas de la persona? ¿Hay que hacer consistir el amor en un

encuentro sensible o basta con un encuentro personal del yo y del tu que tiene lugar, por ejemplo, en el yo-ideal?. No se puede negar este peligro que Nedoncelle mismo reconoce: "Presente en toda forma concreta de amor, la reciprocidad de conciencias está expuesta a parecer sólo una -- abstracción en vez de un amor... Ello es, por decirlo así, una esencia -- difundida entre otras esencias. Pero hay que decir más; antes de se difracter ella es el primer momento de todo conocimiento intersubjetivo -- (porque el conocimiento que es volverse siempre hacia el otro, lo es, sobre todo, en el caso de la intersubjetividad.) Ella es, por este título, una experiencia particular, a saber, la de la relación naciente con un sujeto concreto (pues el primer movimiento por el que las conciencias se abordan unas a otras es generoso, tan de prisa como la gracia llegue). Para terminar la reciprocidad de conciencias es más allá de la diffracción un amor que solicita todas las piezas difractivas a superponerse y a realizarse en una formación mutua y perfecta" (23). La reciprocidad acompaña pues a todos los procesos personales y se concretiza en ellos y participa de su nivel de experiencia. La reciprocidad y el amor son tan concretos y universales como lo es la persona. Sólo lo personal puede ser -- recíproco y comunicado y sólo lo personal puede ser comunicado. Por consiguiente no tiene por qué temer el personalismo a esta pregunta ¿es la reciprocidad un proceso concreto o abstracto?. La pregunta no tiene o no puede tener otras intenciones que los dudas en la metafísica personalista que hemos desarrollado; lo abstracto y lo concreto no tienen como homologación la experiencia de los sentidos si no de la persona. No hay -- más experiencia que la persona.

Para terminar esta reflexión sobre las formas y variaciones de la personalidad recíproca, digamos rápidamente los puntos del yo donde tiene lugar dicha reciprocidad. Como ha quedado apuntado, la reciprocidad está presente en el comienzo de toda percepción interpersonal. Es decir, toda recepción es ya reciprocidad, porque ninguna persona puede ser reconocida si no se da y se abre. Aparte la condición existente, todo ser, por su capacidad de ser y de ser conocido ofrece ya una dimensión de reciprocidad personal. "Este minimum de reciprocidad es pues, proporcional igualmente a su amor inicial donde se juntan a la vez, el sentimiento, el conocimiento y la voluntad de promoción" (24). La conciencia de sí tiene ya una estructura recíproca: yo tengo conciencia de mí; yo me contemplo, yo me percibo, quiere decir que hay un "recorrido personal" de mí a mí, de un punto de mí a otro punto mío. No es lícito hablar de espacios o distancias en el yo pero sí de causalidad interna, intrapersonal e interpersonal. Es revelador, igualmente esta conexión metafísica entre el dato de conocerme y el dato de amarme que se une en mí mismo y único acto personal originante. No existe conocimiento propio ni del otro sino en la medida que me entrego al otro, y conocerle ya es una forma de amarlo, así como dejarse conocer por mí es también una forma de amar.

Ya hemos sugerido alguna vez que el concepto o la filosofía de la reciprocidad es inseparable de la continuidad de las conciencias. Pues, la conciencia y la persona sólo se afirman en su ser cuando aceptan no estar solas y no interrumpir la formación de un proceso que tiende a unir todas las personas en una sola persona coexistiendo la unidad con la heterogeneidad, o sea, con la alteridad, pues el otro no es, como hemos sostenido, el no-yo sino el tu. Por consiguiente la persona tiene que aceptarse no solo en reciprocidad sino en continuidad, es decir, en trascenden

cia continua hasta llegar a la persona sobre toda persona que permite -
unirse y comunicarse a todas. Tanto la reciprocidad como la continuidad=
de los espíritus demuestran que no se puede pensar en una filosofía imper=
sonal y que la intersubjetividad es el comienzo de toda filosofía propiame=
nte dicha. La filosofía de las cosas y de la materia ha pasado ya y --
ahora le corresponde el turno a la filosofía de la intersubjetividad. El
hombre ha estado preguntándose por el conocimiento de las cosas y no se=
preguntaba por el conocimiento del otro (25). Nada extraño que el inte=
rés por el sujeto sea hoy el centro de atención de la filosofía que se -
reduce así a una antropología. Por ello, la filosofía tiene que ser, en=
el fondo, personalismo o intersubjetividad como lo ha dicho tantas veces
Nedoncelle (26). El sujeto es mucho más que pura existencia, es también=
conciencia personal.

No hay persona sin conciencia del tu y no hay libertad personal sin con=
ciencia de reciprocidad donde la continuidad yo-tu se traduce en una pro=
moción por la libertad del otro. Ello forma a su vez, la comunidad perso=
nal, porque la continuidad no hay que entenderla en sentido sucesivo, li=
neal. El tu no está a continuación del yo, después del yo. El tu está --
dentro del yo, en el yo-ideal que hemos estudiado como categoría básica.
El tu continúa al yo no biográficamente, históricamente, sino ontológica=
mente. Se trata de una continuidad metafísica. La continuidad de las con=
ciencias nos llevará de la mano, igualmente, al concepto de eternidad --
que hemos aludido más arriba. Por lo demás, la continuidad hay que bus=
carla y entenderla, no pasando del yo positivo al tu positivo, sino que=
todos los yo positivos encuentran su anticipación y su continuidad al --
mismo tiempo en el yo-ideal. "La voluntad de formación manifiesta la con=
tinuidad radical de los espíritus y al mismo tiempo la identidad hetero-

genea del yo y del tu, es decir su comunidad de sujetos en cuanto suj -
tos. Ella introduce ciertamente, una hendidura en cada centro personal,
donde el yo ideal se distingue del yo empírico. Pero el yo ideal se co-
munica al tu y lejos de disolverse en él intenta hacerle existir en el -
mismo acto por el que encuentra en él su fuente" (27). De esta forma se=
amplía la función del yo-ideal porque al mismo tiempo que supone una se=
paración o diferencia entre sí mismo y todos los yo objetivos-experimen=
tales supone igualmente la promoción continua de todos los yo empíricos=
en él y por él, base y fundamento de su comunión y unidad.

Un penúltimo aspecto de esta reciprocidad en su forma fundamental es el=
carácter progresivo de la misma. Ella no viene dada de una vez por todas
con o en la existencia de las personas sino que se cumple y se realiza -
por etapas. Lo cual quiere decir que el proyecto de reciprocidad coinci=
de con el proyecto de persona y ella es toda una vocación en la vida per
sonal. Cuando hayamos finalizado la tarea de reciprocidad entonces se pue
de dar por concluida la persona. Ello no tendrá lugar si no es en la ple
na libertad a lo que hemos llegado mediante el desarrollo de dicha reci=
procidad. Pero no es fácil acceder a la libertad de la reciprocidad, so=
bre todo cuando es la reciprocidad amante.

Toda esta filosofía de la reciprocidad de conciencias en Nedoncelle no -
puede estar muy lejos de la "filosofía del retorno" de Blondel. Ello es=
el centro del blondelismo, como reconoce Nedoncelle (28) pues en defini=
tiva la persona es también el centro de la filosofía y de la historia.
No se puede entender la historia sin el personalismo. La filosofía del -
retorno aplicada al personalismo significa que, el yo está en sí pero --
también en el tu; y viceversa, el tu está en sí pero también en el yo y=

y vuelve a estar en sí. Es la reciprocidad: la persona, como el ser esta ba en sí y en todas las personas. Es la comunión transcendental del or - den personal. Así hasta descubrir el "infinito vertical" en el fondo de nuestra interioridad personal (29). A ello conduce toda nuestra antropología dialéctica.

Otro aspecto significativo de la metafísica de la reciprocidad es su inclusión o su incorporación a la filosofía del nosotros. El nosotros que es el verdadero sentido y nacimiento fenomenológico del yo y del tu está determinado por la reciprocidad. Ella es la forma ontológica por la que el nosotros está por igual en el yo que en el tu y sirve de causalidad personal en ambos sentidos. El nosotros es la conciencia que ambos cen - tros personales (el yo y el tu) tienen de su mutua pertenencia y composi ción. "En la forma más directa y más densa que es la del amor mutuo, el nosotros no es una representación ni siquiera una percepción que mantenga su objeto a distancia. El nosotros es para el otro desde el principio ya de su singularidad, y esta transparencia supone, a su vez, una efecti vidad de sujetos, el uno para el otro, bajo la forma de un consentimiento a su singularidad y de una promoción del tema que ella constituye. Se sigue, pues, en el nosotros mismo, un aspecto antecedente y un aspecto - consecuente de la comunidad óptica" (30). El nosotros es el lado positivo de la reciprocidad, pues también hay reciprocidad en el odio y en la lucha.

La reciprocidad como experiencia humana tiene siempre un límite radical. No es una causalidad total del ser por el que soy o para el que soy sino que me le encuentro existiendo. Ciertamente mi transparencia, mi recipro cidad es una determinación del ser del otro. Solo la reciprocidad humano

divina que llamamos creación tiene la característica de ser una causalidad radical y originante en el tu de la reciprocidad. Por lo demás, esta limitación de la reciprocidad humana significa igualmente, que es frágil, que se puede romper, que no siempre se mantiene con fidelidad (31). Por eso el problema de la total reciprocidad entre dos personas que siempre tienen el peligro de ocultarse algo, de reservarse algo, sólo encuentra una respuesta adecuada en el amor. Por él, el yo se entrego y se abre -- completa y totalmente, sin limitación consciente, al tu y busca desinteresadamente su libertad y promoción en cuanto tal tu. Igual sucede con la fidelidad: hasta qué punto el yo es fiel a la reciprocidad del tu, o por el contrario le retira su adhesión. El enemigo de la reciprocidad, como el de la persona, es la inautenticidad. Por otro lado está el hecho de que la reciprocidad humana necesita generalmente de la dióda para realizarse plenamente, pues una conciencia difícilmente puede amar "recíprocamente" a otras muchas conciencias. El mejor destino y la mejor significación de la reciprocidad está, sin embargo, de parte de la ética, y no tanto de la metafísica. La reciprocidad humana es la suprema forma -- del bien al que aspira todo el sistema de relaciones morales personalistas: "La forma suprema del bien es la exigencia personal de una perfecta reciprocidad. El bien más perfecto es la reciprocidad universal y amante" (32). Con ello la metafísica del ser, del conocimiento, de la reciprocidad, del amor, de la comunidad, del nosotros, pasa a convertirse en una ontología moral a través de la reciprocidad como valor personal que culmina en el amor de Dios, causa de todo el orden personal y moral que en él están unidos y sólo nosotros lo percibimos fragmentados.

RECIPROCIDAD RELIGIOSA

Se comprende fácilmente el problema que ahora queremos tratar. La reciprocidad como comienzo fenomenológico de toda comunicación personal tiene - su propia y adecuada realización en la diada humana. Pero ahora se trata de ver si es posible la reciprocidad entre el hombre y Dios, entre el yo humano y el tu divino. Algo quedó ya dicho al tratar el problema del yo=ideal, del nosotros y del amor. El encuentro con el tu divino recorre - todo el personalismo y está presente en toda la metafísica de la persona. Por eso no podemos evitarle y es necesario justificarle desde diferentes ángulos de vista. Esto no quiere decir que el tema de Dios sea lateral o una connotación en el personalismo. Al contrario, aparece como el centro de derivación absoluta del concepto de personas. Quizá no lo comprenda - mos totalmente ahora.

Decíamos que la reciprocidad se absorbía por etapas y que existía una pedagogía de la reciprocidad. Que hay un mínimo de relación y un máximo de reciprocidad entre los seres personales (33). Pues bien, en el tema de - Dios o en la reciprocidad humano-divina ella alcanza su máximo de realidad y a ella conducen las demás formas de reciprocidad humana. La reciprocidad en Dios y desde Dios adviere un carácter particular porque es una reciprocidad creadora en su primera instancia. La reciprocidad de -- Dios es el origen de toda reciprocidad personal. Dios es el apelo y la - vocación o anticipación a la vez. La historia de la reciprocidad comienza en Dios.

Todo el problema tiene un punto esencial de interés: ¿la relación o reciprocidad con Dios del yo personal es continuación del tu humano, es de -

cir está dentro de los característicos y exigencias de toda relación yotú de la que no es sino una prolongación, o por el contrario, es necesario hacer una ruptura fundamental, una interrupción esencial y entender o crear otra relación? ¿Es una relación o reciprocidad normal, personal, o es una actitud especial de la conciencia del yo frente al tu divino? - Como se ve es una pregunta que afecta a toda la metafísica personalista en sus diferentes conceptos o capítulos. Tendremos ocasión de responder a esto de manera general cuando tratemos el problema de la relación. Ahora nos ceñiremos al caso de la reciprocidad. También es cierto que la reciprocidad inter-humana no dá cuenta del comportamiento total de la reciprocidad como hecho personal y necesita ser completada quizá con la apertura o con el recurso a otro tipo de reciprocidad donde ella adquiere -- más profundidad. Por ello, a toda reciprocidad humana que hemos desarrollado hasta ahora no le hemos concedido un valor absoluto sino que la hemos señalado como experiencia la más inmediata, de más alcance de la persona humana. Por ello, queda abierta la posibilidad de incorporar la reciprocidad humano-divina a la persona, dentro de una fenomenología. Quedó igualmente señalado que la reciprocidad tiene sus límites pues aunque ella suponga, intente y consiga una modificación del ser amante o amado, no consigue su transformación radical o sustancial, por hablar así. Estamos siempre, en el tema religioso, en el límite del personalismo entre - metafísica y fenomenología. Es decir en el tema de Dios, el personalismo no puede ser un puro fenomenismo sino que tiene que acceder a un universo de posiciones y datos fijos y personales. De lo contrario quedamos prisioneros o víctimas del método. Pero ya hemos aludido que la reciprocidad humano divina tiene que ser diferente a la reciprocidad interhumana.

No se trata de que yo encuentre un tu divino al final de todos los yo o tu humanos sino que tengo que encontrar mi identidad personal en el tu - divino. Por tanto, se trata de descubrir una presencia especial, una determinación única del tu divino en el yo por la cual el yo se siente totalmente realizado como yo. Ello tiene lugar en el amor o la voluntad de Dios y tiene lugar cuando el yo se convence y se considera amado y querido en su existencia, por un tu divino que le promueve y desarrolla su libertad. La nueva forma de existencia adquirida por el yo a la luz de esta convicción no le puede venir dada ni por su experiencia con la naturaleza ni con su diálogo con otras personas. "La aparición de un tal yo y su desarrollo como perspectiva universal forman una emergencia que no explican ni los orígenes de la naturaleza ni las influencias (por hipóte- sis limitadas y caducas) de otros yo creados. Nosotros somos, conducidos de ese modo, a encontrar nuestra grandeza en la soledad y esta grandeza es Dios. Por lo menos es el dios de cada conciencia, y mucho más, de cada encuentro de conciencias el que es capaz de darles su originalidad y de salvar su continuidad. Yo soy querido por él cada vez que yo quiero y recibo mi ser. Yo soy tal por efecto de una prioridad metafísica de la - que dá testimonio mi yo constitutivo" (34). Desde ahora en adelante, pues, ser persona constituirá un tener conciencia de sí como de alguien que es amado radicalmente en su ser personal. Soy persona porque alguien me quiere como persona y me crea como tal, desde el afecto y efecto de su amor. Esto mismo indica que ese alguien tiene que ser El mismo personal, pues de lo contrario no sería capaz de amar así. Y tiene que serlo de una forma original, pues en él tiene origen mi persona que es, como tal, derivación de la suya.

Por su parte, el concepto de Dios al que nos conduce esta filosofía es -- mucho más positivo y favorable que el planteamiento tradicional de las -- pruebas de la existencia de Dios en teodicea. Sin embargo, no todo es -- paz y acuerdo en este planteamiento, de la existencia de Dios. Tenemos -- que defenderle de algunas dificultades. No podemos pensar que el Dios -- personal pierda su validez absoluta y se convierta en "el Dios de cada -- persona". No es la persona la que crea a su Dios, sino Dios personal a -- las demás conciencias personales en El y por El. No es que exista Dios -- porque existe la persona sino que la persona existe porque existe un -- Dios personal, pero no entendiendo a este Dios como a una "alteridad" -- normal sino una "alteridad-superioridad" personal conjuntamente; por tan -- to el carácter personal y el carácter transcendente de la persona va uni -- do en Dios, como va unido igualmente, a su medida, en cada persona. Esta -- blecido esto, ahora conviene establecer el grado de relación que puede -- existir entre la reciprocidad humana, es decir interhumana y la recipro -- cidad humano-divina. Decíamos que aquella tenía un carácter pedagógico -- de iniciación. Esto significa que entre una y otra tiene que haber a la -- vez continuidad y ruptura, la introcepción y transcencia. No va a ser en ^{30"} el terreno de la ontología sino en el de la persona donde se va a comuni -- car el Dios personal. Por tanto, en el amor, en el silencio, en la gene -- rosidad y entrega, en la fidelidad libre al amor primero y frontal,

No sería suficiente asegurar la presencia personal de Dios en toda perso -- na. Es necesario también, llegar a dar un nombre propio a esa presencia -- personal. El nombre propio indica lo más concreto de cada persona, o sea lo más idéntico a mí, lo que puedo poseer y comunicar, aquello por lo que me distingo, pero también por lo que me comunico. Pues bien, el Dios per -- sonal (35), según eso, Dios es un ser personal con nombre propio, vocado,

invocado, convocado por el hombre. Es pues, el Dios personal, es decir - existente como persona el que hace posible mi posición como persona frente a El y frente a las demás personas. Por ello, llamando a Dios me si - túo correctamente como persona pero invocándolo en la oración ejerzo, -- igualmente mi condición y me introduzco en mi proceso en el que se pro - fundiza mi dato personal de la existencia. La existencia humana perfecciona su condición personal cuando se sitúa, mediante la invocación, frente a la transcendencia personal de Dios. Por tanto la oración personal - es siempre un proceso de reciprocidad personal, con todos sus elementos de causalidad. Es algo más que un diálogo: es una situación particular y momento excepcional de la conciencia donde ella descubre su constitución personal plena. Introducir a Dios en la perspectiva de la persona es ampliar la significación de dicha perspectiva y es colocar a Dios en la cima de lo personal "pues Dios no es causa de objetos sino de sujetos...

Dios no es causa de nosotros como si se tratase de un objeto que El contempla desde fuera de sí, sino como causa de un sujeto que se introduce en él" (36). Aquí es donde radica la fuerza de la continuidad de las con ciencias como proceso equivalente a su causalidad. Esta reciprocidad con tinuidad-causalidad hay que trasladarla del plano interhumano al plano humano-divino: "Todo lo que hemos dicho del carácter pedagógico de los - grados de la reciprocidad interhumana, tendría valor aquí de nuevo, a -- condición de trasladar y de separar la relación humano-divina de las for mas empíricas de diálogo, a las que ella no se puede acomodar a pesar de que las necesita precisamente para trascenderles. Para la misma filosofía todo sucede como si Dios quisiera encarnarse en nosotros y como si - nosotrosuviésemos que recrear el mundo en El y con El: esto entraña -- una sutil alianza entre imperativo y libertad: Una tal causalidad espiri

tual no tiene evidentemente, nada de instrumental y somos empujados por ella mucho menos a una contemplación pura que a una cooperación infinita" (37). La presencia personal de Dios en el hombre en forma de causalidad igualmente personal supone un compromiso de personificar o humanizar el mundo y las cosas, pues el proceso o la corriente personalizadora que emana causalmente de Dios pueda detenerse en el hombre, o sea terminar - en él. El hombre es una transmisión de dicho proceso por su proximidad. Este comportamiento corresponde a la libertad. Todo lo que sea fuerza es imperativo personal, eso es la libertad: la fuerza que nace de sentirse persona y participante de la causalidad correspondiente que parte de la persona en sentido absoluto. Por tanto, libertad es sentirse responsable de un proyecto de conciencia y libertad único, unido a los demás. Es el "imperativo personal" que nos viene impuesto por la persona absoluta, es decir, la que está presente en todas las demás personas que lo son por ella.

Así pues, el problema de Dios ^{de} pasa a una causalidad o argumentación cosmológica a un plano interpersonal de reciprocidad como única forma de presencia interior al espíritu y a la conciencia. La decisión no es llegar a la existencia de Dios sino a la existencia de un Dios personal; y ello no por una causalidad ascendente desde fuera sino por continuidad interior de la conciencia en términos de transcendencia y validez absoluta. Refiriéndose a ello, dice Nedoncelle que en las pruebas clásicas de la existencia de Dios hay mucha ambigüedad, y "en el mejor de los casos nos podrían conducir a un Dios digno de ser llamado personal. No hay por qué avergonzarse de querer probar a Dios por la razón y en virtud de un razonamiento, puesto que no se ve por qué, si existe va a poder escaparse a ser alcanzado por el pensamiento óntico. Pero en una dimensión de este

género, el razonamiento tiene que reflejar aquello que tiene de caso - único. Por consiguiente, la verdadera prueba, es la prueba por resolución o liberalización: ella demuestra una presencia inevitable, la única que sea absolutamente inevitable en todo ser dado. La causalidad sobre la que nosotros nos apoyamos es una causalidad que conviene solo a Dios: nuestro ser la apunta como a su creador y a su meta. Esto no es igual que establecer la existencia de un objeto en virtud de la lógica de los fenómenos. No es que lo veamos todo en Dios sino que podemos entrever a Dios - en todo, y su presencia que reeliga todas las cosas por dentro salvaguarda una universalidad directa en nuestro saber, bien que nuestro conocimiento sea fragmentario y que nuestras reciprocidades humanas sean diádicas" (38). Otras apreciaciones sobre la relación persona-Dios, las dejamos para el momento de la antropología religiosa. Aquí, por imperativo - de la reciprocidad hemos llegado al tema de Dios, porque siempre se llega al centro cuando se parte de un punto de la circunferencia, del sistema personal.

LA COMUNION COMO FORMA DE LA EXISTENCIA PERSONAL

Otro capítulo importante para redondear la metafísica de la persona es - la filosofía de la comunión y comunicación. La hemos encontrado asociada a la ontología de la persona y del individuo y no se podía entender sin esta capacidad para lo universal, para la comunicación. La hemos encontrado igualmente en la metafísica del amor, pues el máximo de la reciprocidad y comunión diádica. Pero ahora vamos a contemplar la comunión en sus exigencias propias, en su razón particular, en su emergencia autónoma, aunque no sea separable.

Prácticamente, pues, haremos una reflexión conjunta de los conceptos de - comunidad, comunicación y comunión. Unos hablan más de dimensiones onto- lógicas de la persona, otros de dimensiones "públicas" o instituciones - que están ya implicando connotaciones psicológicas, como quedó señalado - en otra ocasión.

Quede constancia como introducción al tema que el personalismo no es una dialéctica del enfrentamiento de la existencia, del conflicto de los se- res o de las conciencias, sino todo lo contrario; una dialéctica de la - reconciliación, del diálogo y de la colaboración entre los seres y sus - formas de comportamiento. Es decir, el personalismo es una ontología de= la existencia común y comunicada. Solamente habría una excepción: la na- turaleza exterior queda en parte excluida de este proyecto total de la - existencia como comunión. Es decir, la persona, el hombre, no puede en - muchos aspectos, comunicar con la naturaleza y tiene, por consiguiente, que enfrentarse a ella. Sin embargo también aclararemos esta posibilidad de contacto entre la naturaleza y el hombre que habla a favor de los pro- cesos de comunicación que intentamos establecer. No habría una coinciden- cia entre hombre y naturaleza si no existiera algo de personal en la na- turaleza y de natural en el hombre. También la comunicación no tiene por qué ser, como pasaba con la identidad o con la reciprocidad, solamente in- dicativa o consecuencia de una uniformidad ontológica: dos personas, dos realidades, cuando más distintas más pueden comunicarse, pues comunión - personal no significa, como ha quedado dicho, la pérdida de personalidad o la renuncia a lo propio y diferenciable. Al contrario, en la comunión= cada uno aporta su peculiaridad que seguramente es distinta a la de los= demás y entonces la comunión se concreta en comunicación y finalmente en consolidación interpersonal que es el centro de toda dialéctica perso --

nal. Por eso, la comunión con Dios se expresa igualmente en forma de superación y transcendencia, como sucede con la comunión del hombre y las cosas: la mejor comunicación es trascenderlos y no verse oprimidos o absorbidos por ellos.

EL SER COMO COMUNION: EL UNIVERSO DE LA COMUNION

Como toda realidad personal, la comunión tiene su estatuto ontológico o mejor dicho, forma parte del estatuto personalista de la existencia. Por ello nos moveremos siempre en una distinción elemental pero necesaria para comprender la comunión como tarea de interpretación de la realidad: hay una comunión de los seres y hay una comunión de los espíritus, de -- las conciencias. Comenzaremos por la realidad de la comunión o la realidad como comunión, para pasar, después, a la comunión en el plano de las personas o de las conciencias.

El ser es comunión. Los seres son comunión en el ser. Queremos, pues, hacer una interpretación de la existencia desde la comunión y para la comunión, de tal manera que tengamos el universo de la comunión o la comunión como universo. Tendrá aquí validez todo lo que decíamos hablando de la metafísica personalista: el ser prefigura la comunión del nosotros, el amor, de la reciprocidad, y todo esto es así porque el ser es comunión de los seres. Detrás del orden personal hay siempre un orden ontológico-material. Entonces podemos preguntarnos dos cosas: ¿podrá haber una comunión de los seres a pesar de que las conciencias no estén en comunión? Y viceversa: ¿podrán las conciencias personales romper esa comunión que los seres traen ya de por sí con la existencia? Al fin y al cabo, la comuni-

dad de las conciencias es la síntesis de la comunión de los seres: "El sentimiento de comunidad espiritual no es privativo: él atañe a todo el ser de quien la conciencia personal es el principio sintético" (39). Esto lo hemos mantenido a lo largo de nuestro estudio: el orden de la conciencia no se opone sino que ordena y sintetiza el comportamiento ontológico. No hay ruptura sino continuidad y explicitación entre ambos órdenes, pues el espíritu es el ser que ha llegado a su máxima posibilidad de relación y comunicación. La persona es la designación de dicha posibilidad.

La existencia, bien sea en su sentido ontológico, bien en su sentido histórico (haremos un análisis de la historia, del tiempo y de la eternidad a la luz de la comunión como hermenéutica antropológica) bien sea en su sentido personal-antropológico o moral, y también cosmológico, no acepta rivalidades sino diálogo. Ciertamente que la existencia responde a un esquema de individualización de los seres. Pero la individuación nunca es la meta, el sentido y la significación de la existencia en la esfera de lo personal. Las individualidades que tienen lugar en el universo de la existencia e incluso sus rivalidades no tienen como fin más que contribuir a la comunión. Ya lo decíamos en otra ocasión: la separación, la lucha, el conflicto tiene lugar siempre a un nivel de cualidades que son algo negativo (40) y que son los que se pueden enfrentar y destruir; las personas, en cambio, no se destruyen ni luchan sino que se unen y se aman. El amor y la comunión son los que suprimen los sentimientos de separación, lucha y odio entre las cualidades de los seres. Las pasiones nacen de los límites de las cualidades. En el amor no hay pasión porque no hay límite; o no hay más que una pasión: el no tener límite sino comunión. Lucha, pasiones las hay donde hay "cualidades extremas y exclusi-

vas" donde se mira la cualidad del otro como una exclusión de la mía; pero el amor unifica las cualidades del tu y las hace mías porque se ama a la persona que tiene las cualidades y no las cualidades que tiene la persona. Sin embargo, la rivalidad en la existencia (naturaleza y cualidades) tiene su finalidad personal: "Las rivalidades que desarrolla la naturaleza tienen como efecto, en la especie humana, aumentar la conciencia de aislamiento individual. Ahora bien, la hipertrofia de este sentimiento conduce a la desesperación. Ella es peligrosa para los destinos colectivos; ella es demasiado peligrosa para el que, según su costumbre, la naturaleza no procede nunca a una revisión o a su retoque de su proyecto primitivo. Es sin duda imposible, sin alterar el cuadro humano, lanzar un movimiento de simpatía de tal forma que cada individualidad sea solamente sostenida por todas las otras. Sin embargo, entre la guerra de todos contra todos y la paz universal la naturaleza ha descubierto un compromiso que es la tendencia oligofílica. El hombre se sentirá feliz en los pequeños grupos; en el límite de este impulso restrictivo, pondrá su alegría en un amor único, y ese será la monogamia familiar" (41). No es un tema que cuadre aquí, al hablar de la comunión, sino que lo trataremos cuando desarrollemos la antropología dialéctica es decir, la relación (comunión-hostilidad-transcendencia) del hombre con la naturaleza. Pero aquí nos ha servido para descubrir la comunión como un impulso, un "elón" en los seres, en la naturaleza, aunque sin ignorar la lucha individual o sea, por la individualidad y la pasión por el límite de la cualidad que decíamos más arriba: La comunión es así una solicitación radical de todas las cosas existentes: la paz universal, el "ordo", el "cosmos" griego, el "amor" cristiano.

COMUNION DE CONCIENCIAS

Sin embargo, el plano más importante de la comunión es el que tiene lu -
gar no tanto en el orden ontológico-cosmológico, sino en el orden perso-
nal. Por tanto, vamos a analizar la filosofía de la comunión a nivel de -
personas. Es la que funda, como decíamos, el orden ético y el orden de -
las relaciones con Dios, sin olvidar que la comunión es el primero de los
valores y ella sola constituye ya una exigencia ética. Tengamos en cuen-
ta, igualmente, lo que decíamos al hablar del amor: la existencia perso-
nal no es un ser-con, un ser-a, o un ser-sobre, sino que es un ser-para
(42) y lo que es una convicción firme en nuestro autor es que "la comu-
nión de todos los espíritus forma parte del espíritu mismo" (43). No es=
la comunión una actitud opcional en la vida del espíritu: ella está cons-
tituyendo la esencia personal de la conciencia. La conciencia se consti-
tuye en persona porque tiene conciencia de que está radicalmente comuni-
cada y llamada a continuar la comunión que recibe y comparte. Dicho de -
otra forma más explícita: "Toda conciencia personal está dotada de una -
tendencia irreprimible a actuar las comunicaciones en un medio imperso -
nal. La misantropía no escapa a esta regla: huir al desierto es una for-
ma de declararse también. Se puede expresar este hecho habitual dicién-
do que la persona está sometida, por naturaleza, a un régimen de comuni-
cabilidad; se puede igualmente ver en ello la expresión pre-reflexiva --
primero y reflexiva después, del acto mismo por el que la persona se reg -
liza como persona, o por lo menos una connotación de este acto. La comu-
nicabilidad es, de este modo, entendida como una disposición inevitable=
de toda persona, pero no como comunión de las personas, y es por esto, -
por su enraizamiento subjetivo, por lo que ella acompaña a la persona --

puesto que no le constituye como ente" (44). No se trata, pues, de repetir la convicción antropológica de que el hombre es un ser social. La comunicabilidad, que de alguna manera Nedoncelle distingue de la comunión porque ella todavía no es la comunión en sí, pertenece al acto mismo de la persona, allí donde ella se constituye como tal; es una disposición, un comportamiento inevitable de la anterioridad radical de la persona. Y esta connotación de comunicabilidad que acompaña a toda existencia se refiere, como puede suponerse, a todos los niveles, incluso los no personales. Eso era lo que veíamos en el apartado anterior. Es decir, todo ser supone una interioridad-identidad que se resuelve en una relación o comunicación cuya síntesis es el espíritu o la conciencia personal que es -- conciencia de comunicación. La comunicación es el estatuto ontológico de toda existencia infrapersonal, personal y suprapersonal. La comunicación es un dato de relación que me viene dado con la existencia misma como -- persona.

Si se pregunta dónde está la relación o la comunicación de los seres no personales, de las cosas, el personalismo responde que esa es precisamente, una de las funciones de la conciencia o del espíritu personal: los seres tienen en el espíritu personal la razón de su existencia como relación. Los seres no personales tienen en el espíritu igualmente "su" interioridad que es comunicación. De ningún modo podrían comunicarse con el espíritu y con la conciencia personal si de alguna manera no fuese de -- ellos. Ese sería el mejor ejemplo de la "identidad heterogénea" de la -- que hemos hablado ^{en} otras ocasiones y que es una condición para la comunicación recíproca. Sin embargo, como quedó apuntado, entre el hombre y -- las cosas no puede haber verdadera reciprocidad porque las cosas no "responden" al amor del hombre. Las cosas no pueden "co-rresponder" al hombre

porque no hablan el mismo lenguaje, no tienen intencionalidad, no ofrecen comunicación, sólo ofrecen entretenimiento.

Como se recordará, todo esto obedecía a una metafísica como comunicación, a una idea del ser como relación y correlación de los seres entre sí y con el ser como relación primitiva y transcendental. Por consiguiente, el sentido y el proyecto de comunicación de los seres nos sitúa inmediatamente ante una valoración transcendente de la comunicación. Toda comunicación lo es no porque surja como encuentro positivo de los seres entre sí sino porque manifiesta en ellos la presencia de un ser transcendente y universal que asegura y causa la comunicación de todos los seres particulares. Sucede aquí lo mismo que con el yo-ideal en el orden personal: él es la garantía y continuidad de todas las conciencias, del yo, del tu, del nosotros, del tu divino que encuentran, en él y por él, una unidad, un tipo de relación que está más allá de sus posibilidades experimentales como sujetos particulares.

Una vez más, el paralelismo, pero mejor la continuidad entre el orden ontológico y el personal se hace motivo de comprensión recíproca: uno y otro se explican e iluminan mutuamente. No hay personalismo sin metafísica y no hay metafísica sin personalismo. Y la dialéctica es, igualmente, ontología y comunicación. Pero volvamos al tema central, al discurso principal: parece que la comunicabilidad es una categoría ontológica y la comunicación es ya un proceso personalizador. La comunicabilidad sería la capacidad de toda existencia para ser compartida. Mientras que la comunicación es el acto mismo de compartida y la comunión el resultado de dicha comunicación ya en el cuadro de la persona, de las conciencias unidas y comunicadas.

La comunión personal tiene pues una primera significación en la misma formación de la conciencia. La vemos vinculada a la reciprocidad. Ahora la perspectiva va a ser inversa: la reciprocidad la vamos a ver vinculada a la comunión, pues no existe una sin la otra; ambas nos salen al paso. En la comunión hay que ver, también, el momento de génesis de la persona. "En el acto de la comunión personal, se encuentra el germen de una nueva perspectiva universal" (45). Como se recuerda poníamos la esencia de la persona en la perspectiva universal. La expresión es ya habitual para designar la conciencia. Pero ¿qué significa una perspectiva universal? La comunión de conciencias que es su germen puede ayudarnos a comprenderlo. Ello sucede así. En el acto por el que la conciencia entra en comunión con el mundo y con otra conciencia para conocerles (todo conocimiento es una comunión) se produce el intercambio recíproco de perspectivas que da lugar a la universalidad apuntada. Cuando yo conozco el mundo y cuando conozco a otra persona lo hago siendo parte del mundo y parte de la persona que conozco. Al conocerle le modifico soy conocido y modificado por ellas y ambos cambiamos o intercambiamos nuestra visión del universo y nuestra visión de las personas. Esto da como resultado una conciencia común, una comunión en la conciencia: yo veo las cosas con la perspectiva de los demás, se produce una perspectiva común, es decir universal; una para todos; la misma para distintas conciencias. No es sólo mi conciencia del otro, o mi conciencia asociada a la del otro, es mi conciencia en el otro y desde el otro que se unen (no se suman) para formar, en comunión, una perspectiva universal. Pero esto mismo supone, igualmente, apropiarme la conciencia del otro, es decir, la conciencia que el otro tiene de sí. Es la comunión una intuición del otro: no es verle como un objeto impersonal de la ciencia, no es hacer del otro un espectáculo frente a mí, es formar con el otro una sola conciencia pero con perspectiva universal. El mismo acto por

el que me intuyo a mí mismo le intuyo a él y esto hace que mi conciencia= de mí, además de ser conciencia mía de él, sea también conciencia de él a mí.

Todo esto es algo más que un sentimiento; algo más que un saber; es una - comunión de personas que obliga a una nueva interpretación del universo y de la realidad. No se trata de que el yo y el tu vean la realidad del mundo cada uno desde su perspectiva e intercambien sus mensajes, sino que ambos ven y conocen mediante una comunión que llamamos el nosotros como conciencia colegial, efecto de su perspectiva universal. La conciencia común, la perspectiva recíproca no es la interioridad comunicada de ambas con -- ciencias personales sino una nueva perspectiva en ambas conciencias. Todo ello sin perder cada conciencia su personalidad (46). Por eso hemos hablado siempre de la persona como perspectiva universal. Pues bien, la comu- nión es la única forma de entender la perspectiva universal o conciencia= colegial. No es el yo y el tu los que actúan aunque sean unidos, sino que actúa una comunión recíproca que tiene su denominación en el nosotros. El nosotros es el asiento metafísico de todos los procesos interpersonales a los que hacemos referencia, pero entendiendo la interpersonalización no - como relación entre dos extremos personales solamente sino la misma relación como forma personal independiente: a esto llamamos comunión de con - ciencias, reciprocidad como hecho fundamental en el personalismo. El amor es la máxima actuación.

FENOMENOLOGIA Y ANTROPOLOGIA DE LA COMUNION

Ya hemos "localizado" la comunión de conciencias. Pero ahora interesa desde

cribirlo fenomenológicamente y saber no solo qué lugar ocupa, qué ubicación tiene en el sistema personalista sino también qué significado, qué relación provoca en la noción de personas y su mundo. Por ello vamos a centrarnos ya en la esencia personal de dicha comunión. Es inútil calificar de esencia personal a un proceso que por su propio planteamiento es ya personal en sí mismo. La comunión supone siempre un "alma colegiada". Toda la condición trágica de la existencia individual al enfrentarse ella sola con la naturaleza, con el bien y el mal, con la búsqueda de Dios en el otro, y sobre todo al querer liberarse de una interpretación individual de los valores, todo esto viene solucionado por la comunión como liberación de la existencia personal.

Un primer problema en torno a la comunión, igual que sucedía en el amor, es su fragilidad y capacidad para la interrupción y alternancia. La comunión tenemos que defenderla de los peligros que supone la separación e incluso la ausencia física de las personas. A veces, pues, esa comunión no puede ser profunda y duradera ni explícita ni continua porque está sometida a alternativas. Por eso mismo resalta más y más su sentido y planteamiento personal por encima de la tragedia natural. Comunión va a ser un acto de afirmación personal y de voluntad pura, de fuerza personal -- que desafia las circunstancias de adversidad, de ausencia, de separación etc. Eso va a ser el índice de valor de un comportamiento personal cuando se ama o cuando se afirma la comunión con el otro, con Dios, con el pobre, con la familia a pesar de los datos adversos y negativos. Lo que sucede con la persona se puede igualmente aplicar a los valores: si se está convencido de ellos, si se vive de ellos y para ellos, la voluntad -- ética como antes la voluntad de comunión nos llevará a ser fieles y constantes en la entrega (47). Ella triunfa sobre la separación.

No confundimos esta comunión personal como voluntad de querer con las comuniones o reciprocidades sociológicas que se producen diariamente en la superficie y en el borde de la persona: afinidades, coindicencia de propósitos, de intenciones, de tareas, de fines, etc. En todo esto nos movemos en el ámbito de las cualidades y lo que intentamos es comprender la comunión estrictamente personal que se apoya solamente en la estimación y unión al tu por sí mismo y no por sus posesiones cualitativas. Sucede que las cualidades afines las percibimos o intuimos más fácilmente en -- aquellas personas con quienes no convivimos habitualmente y con los que topamos esporádicamente. La conveniencia de cualidades no es todavía comunión de personas aunque pueda ser un proceso preparatorio de ellas. Tom poco hay que negar ya un carácter incipiente y personal a esta "revelación" y "encuentro" con las cualidades del otro. Ya hemos dicho que todo conocimiento del otro es ya, en cierto modo, una comunión. Cuando decimos "conocimiento del otro" nos referimos a su persona, pero también puede entenderse de sus cualidades en cuanto inseparables de la persona.

La comunión interpersonal nacida de la reciprocidad amante hay que colocarla en la unión ontológica del amante y del amado, del yo y del tu respectivos. El amor es lo más "común", es decir la máxima comunión entre dos personas: "Pues el amor no es obra de uno o de otro de los extremos que él une; ellos le perciben y le forman como el ser de su ser. Ellos son precáridos mutuamente y ninguno de los dos sabe de dónde ha venido o a dónde va. Es posible que su presencia haya sido provocada, en apariencia, por un hecho extraño, o por un deseo confuso o por un encuentro de aspiraciones espirituales; eso si no es el conflicto o incluso el odio el que hace surgir de repente. Pero cuando él ha surgido, todas estas cau - sas no parecen haber sido más que ocasiones. El efecto hacia el que ellos

tienden es desproporcionado y transcendente"(48). Esta visión del amor - como comunión tiene que reafirmarse por esa voluntad recíproca, personal que trasciende la multitud de incidentes que pueden surgir como hosti - les a la comunión de las personas. Por eso la comunión es una decisión - estrictamente personal y transcendente y se reafirma por encima de las - adversidades en la experiencia diódica o comunitaria. Por eso mismo la - comunión nace en la persona, en la voluntad, en el querer al tu por el - tu. Ninguna otra cosa puede generarla o destruirla, aunque sí debilitar- la o mediatizarla. En este principio nos apoyaremos para comprender la - comunión religiosa con Dios; la comunión es el primer dato de la persona puesto que no supone la identidad previa de las personas sino que la - - crea. La comunión y mucho más explícitamente la comunión amante, es la - causa de las personas. Todo esto trasladado a la antropología nos permi- tirá comprender no sólo el aspecto transcendente de la comunión, sino -- también de la persona misma: ya tengo origen, como persona, en un acto - de comunión que Dios ha hecho para conmigo.

¿Pero qué es esa "comunión libre" que tiene su origen en mí y termina en la existencia de un tu al que se le dá la comunión en la existencia y la existencia en la comunión? Recurramos a otro texto muy significativo:

"Una vez más debemos prevenir toda simplificación abusiva y reconocer -- que somos anfibios; existe en nosotros una relación que está por encima= de la relación, una comunión en la reciprocidad libre; existe un descen- so de la persona en un proceso que parece negarla parcialmente puesto -- que ello le impone la comunicación y sus móviles. La comunicabilidad es= la revelación del ser; la comunión es la revelación del ente, que está - más allá del ser. De la comunión no se puede deducir necesariamente la - existencia de la comunicabilidad, pero ella puede aclarar el destino de=

la misma" (49). Queda pues referido que la comunión consiste en ese de-seo e iniciativa libre por la que una persona desciende de su soledad, - de sí misma para ir al encuentro del otro, del tu que todavía no existe y por tanto no es capaz de relación, pero que esa relación descendente llo-mada comunión va a ser el principio de su existencia personal. Entonces hay dos resoluciones: la relación libre, inicial, arqueológica, y la relación comunión-reciprocidad que ya es la existente entre dos personas. Por eso, el comienzo de toda relación, de toda comunión está exclusiva-mente en la libertad amante; ciertamente que ello supone ya una comunicabilidad que no es sino la capacidad que todo ser tiene para revelarse, por el hecho mismo de ser, de existir. Pero la comunión plenifica el ser personal que no puede subsistir en base solo a la comunicabilidad. Esta estructura personal y libre de la comunión se aplica, especialmente, a la comunión de Dios, pero también las demás personas que toman su origen en ella. Dios es el origen y la imagen de toda comunión.

Al llegar aquí hay que hacerse cargo, de nuevo, de posibles paradojas que tengan lugar en el concepto de comunión. Estamos reforzando su carácter transcendente y por eso, hemos hablado de la comunión iniciativa perso-nal. En este sentido la comunión no viene forzada ni generada por las -- circunstancias, ni la esencia del amor hay que ponerla en las cualidades o situaciones naturales de la persona sino en la decisión de promover el tu en un deseo estrictamente personal. Pues bien, un problema viene ahora a nuestro encuentro, dentro de la fenomenología de la comunión: son -- las relaciones entre la comunión y la distancia.

Dicho de forma breve, la comunión no supone la igualdad de las personas -- sino que la crea. No supone la unión de ellos sino que la funda y la co-

comuni6n triunfa sobre la distancia de las personas suprimiendo dolor. El problema es particularmente interesante cuando se trata de la comuni6n - humano-divina, el m6ximo de distancia y, sin embargo, el m6ximo de comuni6n personal tambi6n.

Nos referimos a una distancia espiritual entre las personas la cual es condici6n para la existencia de la comuni6n. Cuando decimos comuni6n personal, tambi6n queremos aludir a eso, a que es una comuni6n entre personas y que se produce no en base a lo que tienen de coincidencia en la naturaleza sino en base a la comuni6n personal. Aqu6 juega tambi6n una funci6n importante el sentido de las mediaciones y representaciones que ya ve6mos en el tema del amor: "La comuni6n interrumpida puede ser prolongada por una representaci6n simb6lica que juega una funci6n mediadora entre la percepci6n del yo o del tu de una parte, y la comuni6n del nosotros por otra. Cuando la unidad de las conciencias no ha tenido lugar todav6a o cuando ellas vuelven a caer en sus direcciones separadas, surge una imagen representativa del otro. El pensamiento puro de la alteridad no es posible"(50). Una visi6n real6stica de la comuni6n personal y antropol6gica donde se reconoce la imposibilidad de la percepci6n del tu puro y se acepta la funci6n mediadora de las im6genes.

Para nuestra cultura esto tiene un sentido bien concreto como qued6 apuntado al hablar del tema del amor y de la comunidad. Las comunicaciones, la familia, el amor di6dico y personal, los grupos humanos y religiosos, necesitan antropol6gicamente de estos signos y s6mbolos representativos de la comuni6n. Ellos son verdaderas sustituciones o prolongaciones de la persona, por ausencia obligada de la misma. Tampoco se puede montar una cr6tica a todo el mundo de s6mbolos y de signos o mediaciones sustituciones que la historia, la cultura, la sociedad y el derecho hace incor

porado como auxiliares de la relación personal, diciendo que el matrimonio o la familia o la relación pedagógica, o el sentimiento nacional tiene que ser pura y simplemente la misión o comunión espontánea e inmediata de las conciencias miembros de dicha sustitución. La percepción, el amor, la fidelidad al otro y su expresión aun consistiendo esencialmente en la comunión o reciprocidad de los espíritus, tiene necesidad de la mediación antropológica y comunitaria que adopta las formas institucionales adecuadas y que no puede pensarse en un espiritualismo puro o en una comunión inmediata de los espíritus.

Por tanto recuperando nuestro tema, la comunión se da entre seres personales distantes y esa distancia se salva por el lenguaje y por los valores institucionales de la comunicación para la comunión, puesto que tanto hemos insistido en la unidad radical y continuidad entre el yo y el tú a través del yo ideal como estructura básica de toda persona. ¿Hasta qué punto todos los seres, todas las conciencias están separadas o por el contrario gozan de una unidad radical donde la separación o distancia es solo aparente? ¿Qué sucede de nuevo con el concepto de introcepción, de heterogeneidad o de identidad heterogénea?

¿No será la separación una destrucción del espíritu personal con el que estamos construyendo esta metafísica de la comunión? La solución habrá que buscarla, otra vez, en las ideas que hemos expuesto sobre la transcendencia positivamente, experimentalmente considerados el yo y el tú están separados, tienen cada uno su personalidad; pero ya comprendemos que su unión está en la transcendencia de la única persona existente para todos, con valor universal. La razón de la comunión la forma de la comunidad no está en el elemento material, en la dialéctica de la experiencia=

que siempre será individual sino en la unidad personal que nos une por -
que nos trasciende y nos trasciende porque nos une. "La comunicabilidad
implica que los seres personales estén en estado de separación. Ahora --
bien, esto es algo extraño a la comunidad y contradice el fondo de cada=
persona que no puede prescindir de la vinculación del yo y del tu como -
algo constitutivo. La separación no puede ser algo original sin que el -
espíritu personal venga anulado en esta afirmación. En estas condiciones
las comunicaciones aparecen como el instrumento divino que puede reparar
una ruptura de superficie que nos es necesario constatar en nosotros y -
que no podemos ni comprender ni reparar por nuestra sola iniciativa. - -
Así, la comunicabilidad hace, al menos probable el acto de un Dios. El -
ser es el instrumento demiúrgico que penetra todos los seres en un univer=
so, sin él no habría tal multiverso, sino más bien un paraíso acósmico -
de conciencias perfectamente recíprocas, o bien un flujo centrífugo de -
fenómenos volátiles e ininteligibles. De hecho el mundo no es ni lo uno=
ni lo otro; los seres están en el cosmos como un devenir continuo; pero=
el devenir es también perpetuamente corregible; esta doble condición --
nos permite comprender la existencia de un creador y ordenador del mundo
que dispone el ser como una relación intra-óptica y extra-óptica y esta=
blece para el mismo y para todos los seres el lenguaje de una solidaridad
universal y de una cooperación indefinidamente renovable" (51). He aquí=
convertida la comunión en una categoría ontológica, personal, cósmica, y
antropológica-religiosa. El ser es relación. Los seres están en estado -
de separación, pero no de enfrentamiento ni de dialéctica conflictiva.
Los personas están fundamentalmente llamadas a revolucionarse, compene -
trarse, unirse y comunicarse la propia profundidad y la propia identidad
de conciencia personalista, quererse a mí es querer al otro y comunicar-

se conmigo es ya comunicarse con el otro que encuentra en mí; no encuentro solo su imagen sino el mismo presente en mi yo ideal. Es cierto que el yo empírico no es más que un conjunto de cualidades, pero la capacidad de ese yo para entrar en comunión con el tu le viene no de su vertiente espiritual sino de la dimensión ideal que existe en él. El yo experimental es el primer paso en el triunfo o la superioridad que la persona hace en relación con la naturaleza, pero ello está todavía cerca de ella. Sin embargo, cuando más el yo viva su dependencia y su comunión con el tu, más vive también para su transparencia. La conciencia de sí que viene dada por la experiencia del yo se transforma inmediatamente en comu - nión personal cuando se constata la presencia del tu en mí. En la comu - nión se realiza claramente la estructura de la personalidad que hemos se ñalado en otro capítulo donde el tu "el otro no es un límite del yo sino una fuente para el yo" (52). Y es en base a esta estructura de comunión entre el yo y el tu donde hay que colocar la experiencia del amor y del egoísmo. Porque si el yo es el triunfo de la persona sobre la naturaleza el amor es el triunfo de la persona sobre la individuación. Ser persona no es una tarea de cualidades sino de comunión. Esa comunión que es un dato radical en la conciencia tiene que desarrollarse como conquista y como triunfo de la persona misma. Esa persona se reafirma a pesar de los contrastes-obstáculos que la acechan constantemente y que son de tres -- clases: liberación constante de la naturaleza, por tanto autonomía de la conciencia frente a las presiones cualitativas y generalizadoras que obs taculizan la interiorización; en segundo lugar las tendencias a la individuación o aislamiento frente a los demás. A remediar esta fuerza viene el problema o la tarea de la comunión como apelo constante que recibe el yo para que encuentre en el tu su sentido y vocación. La tercera es la -

tendencia a la libertad personal convertida en razón de sí misma y en --
creatividad del propio ser. Frente a ella el yo tiene que recordar su --
condición derivada y atender a las exigencias venidas de la presencia --
del absolutismo en sí. Por ello, la tarea de personalización coincide --
con la tarea de comunión con los demás y en especial con Dios como fuer-
za liberadora y estimulante de la persona misma.

COMUNION-ASIMILACION-PARTICIPACION

No todo encuentro interpersonal puede llamarse comunión, sino solamente=
aquel que emergiendo de la estructura del yo se dirige al tu y al absolu-
to en una búsqueda de la totalidad personal. El amor por otra parte, es=
la mejor forma de llevar a término una comunión personal que se sitúa en
el eje del ser. La comunión "modifica la relación ontológica inicial y -
hace llegar un 'nosotros' operativo, abierto a los participantes que son
todavía indeterminados" (53). Eso es la persona: una comunión, un noso-
tros operativo por el amor, como quedó dicho más arriba, que no tiene que
temer nada las categorías de individuación, sustancialidad, occidental-
dad, etc.

El concepto de comunión quedó en parte evidenciado al tratar el tema del
amor y del nosotros que necesariamente roza con él como razará, más ode-
lante el tema de la relación y de la causalidad interpersonal. Pero oho-
ra queremos apurar más este discurso fenomenológico sobre la comunión y=
queremos dejarlo diferenciado de la participación, de la asimilación e -
incluso de la comunicación, y sobre todo de la yuxtaposición.

La comunión como proceso personal hay que defenderla también y rescatarla de cualquier tipo de sociología colectiva, tal como hemos apuntado -- otras veces. La comunión es un acto estrictamente personal, libre, que se decide en el momento que el yo acepta y quiere la promoción del tu. Por consiguiente, dos afirmaciones muy claras en Nedoncelle: "La reunión social no produce jamás por ella misma la comunión personal. La comunión personal no puede ser confundida con las formas sociales de la conciencia colectiva que están todas viciadas por la exterioridad natural. La masa, con sus reacciones emotivas, su credulidad, sus explisones, es una dimensión del yo y no un cumplimiento de su tendencia a perseverar en su ser. El 'ello' anónimo, violento o en calma, es un suicidio de la personalidad, y como todos los suicidios de los espíritus: siquismo embrional, querido a ciertas horas por la especie bueno para mi estado de alerta -- donde la voluntad de un sólo hombre podrá imponerse gracias a la descerebración de los demás. No se sabría decir hasta qué punto la estupidez colectiva de comunidades sociales está psicológicamente por debajo del nosotros. Todo lo más que se le puede conceder es que ella sea un servicio al yo, ordenándole, librándole de la tentación de replegarse en sí mismo" (54). No es, un juicio duro o negativo contra la sociología-técnica de las masas despersonalizadas, sino que dichas reflexiones van dirigidas a diferenciar claramente lo que es el fenómeno personal de la comunión como experiencia profundamente interpersonal, diádica podemos decir y esos otros movimientos de socialización de la persona donde, para conseguir sus exigencias de colectivización se niega y se prescinde de la dignificación de la conciencia, sentimientos y decisiones personales.

Por consiguiente, defender la comunión personal de estas pseudo formas de comunión en grupo, en sectores, en instituciones. La comunión no parte de sus planteamientos sociales sino que estos deben estar condicionados por ella. Por lo demás, tampoco hay que convertir la comunión en un puro sentimiento psicológico, alternante y abandonado a la fragilidad y provisionalidad de todo sentimiento. En el fondo, la sociedad, los grupos, -- las instituciones, las leyes, no son otra cosa que la intención de asegurar, perpetuar y consolidar las formas de comunión interpersonal más favorables al desarrollo de la misma persona que las utiliza, pero que las domina.

La participación, pues, con toda su filosofía o teoría social que tiene detrás de sí, no agota ni reduce todavía toda la figura y significación metafísica de la comunión personal. Lo más indicaría las consecuencias institucionales de dicha comunión. Sin embargo, en el plano teológico no se han llevado a la práctica las consecuencias de una verdadera comunión. Ahí está la Iglesia con su esfuerzo de presentarse como comunidad, como Iglesia de la comunión, y sin embargo no se practica el diálogo ni la comunión en la fe se lleva a la comunión en la misión y en la responsabilidad sino que la comunión parece dejada sólo a la interpretación de la -- autoridad que estaría por encima de la comunión, por lo menos para interpretarla. Y esto se aplica, igualmente, a los grupos en la Iglesia. Tampoco la llamada comunidad política formada por grupos de participación y representación cumplen el estatuto personal de la comunión. Porque desde la participación también se puede ejercer una dictadura más participada si se quiere, pero al fin, fuerza frente a derecho y sobre todo fuerza frente a personas y conciencias.

El concepto de participación tiene muchos matices en la historia de la filosofía y de la cultura. Desde Pitágoras, Parménides, Platón con su aspecto matemática (participación viene de parte) hasta la teoría cristiana de la gracia como participación que roza ya el problema de la participación personal o entre personas. La cultura actual le da también un sentido socio-político de tomar parte, mediante el voto, en las decisiones del poder colectivo. Sin embargo, el concepto de participación se mantiene en nuestro estudio, dentro del ámbito de la persona y queremos afirmar que no agota el sentido de la comunión personal, lo cual no quiere decir que no le sirva y hasta le preceda.

La participación nos remite a un orden matemático de partes, de elementos, donde la unidad se repite. Ya hicimos alusión a que la persona podía entenderse a la luz de la imagen matemática de la unidad donde la totalidad (universalidad personal) es la presencia de la unidad; pero allí se trata de adición-participación mientras que en la conciencia se trata de comunión, no de repetición de elementos personales como en el orden numérico. Por ello mismo la participación, aun siendo un acto del espíritu, supone siempre unas reglas y un juego de correspondencias donde la existencia viene cuantificada, estatificada, paralizada, donde no se crea nada sino que se suma y se repite, como queda dicho. La alteridad es "otra unidad" y no supone ningún avance hacia la transcendencia de la totalidad, pues la totalidad es la suma y término de la unidad, sin ningún nexo común a todas. En definitiva, la participación se produce en el terreno de la naturaleza, donde se conjuga la generalidad con la participación. En lo personal se conjuga lo universal con lo individual. Dígase lo mismo del campo de las cualidades. La participación indicaría que nos movemos en el terreno de las cualidades naturales. Las cualidades se re-

pitén, se participan; en cambio las personas se comunican, se trascienden. Los géneros y las especies son cualidades, conceptos, generalidades, algo menor a los individuos y por supuesto a las personas desde el punto de vista de la determinación del espíritu. Las cualidades hacen la naturaleza comprensible por las ideas igualmente generales pero siempre im - personales. Ellas tienden a lo individual, no a la comunión interperso - nal.

Por otro lado, en la participación lo singular tiende a dejar paso a lo general. Por ello hemos dicho que en el concepto o en la práctica social de lo comunitario no existe tanta comunión sino participación como homologación y masificación de los aspectos o cualidades comunes de las personas individuales. La generalización semejanza-asimilación no es transcendencia o plenitud sino repetición de mi límite pero ilimitadamente. La homologación o asimilación a veces es una despersonalización. Más aun para Nedoncelle, la participación hace a las conciencias incommunicables e imperceptibles mutuamente. Sólo la comunión me permite conocer y amar a otro desde un único punto o centro personal para ambos. "Desde el punto de vista de la participación las conciencias personales son incomunica - bles o inconocibles. Cuando uno se coloca en el punto de vista de la par ticipación las personas son incomunicables.... Ciertamente si yo conocie se solamente al otro por las analogías que descubro entre él y yo, le co nocería sólo por las cualidades que se repiten, es decir por las ideas - generales. Las esencias por las que yo podría imaginarme que nos comuni- camos en algo, forman en realidad un mundo de generalidades que no comu- nica con la existencia real de otro ni de mi mismo. Las existencias serían el feudo amurallado contra el que estrellarían brutalmente las esencias.

Todo lo que yo diría del otro en estas condiciones sería dudoso o ilusorio" (55). La comunión personal es, pues la condición de toda epistemología interpersonal. Para que mis juicios sobre el otro tengan un sentido y lleven un significado real y no sean solo aproximaciones o sospechas deducidas tiene que haber una comunión personal de la existencia del yo y del tu y no basta con la simple participación del yo en la esencia del tu. Las esencias pueden ser esferas cerradas. Pero la existencia personal está siempre abierta a la comunión mediante el amor.

La única forma, pues, de terminar con el sistema epistemológico basado en la contemplación sujeto-objeto, juicios, espectáculo, identidad lógica, etc. es fundar todo el conocimiento en la comunión en la que el yo y el tu causándose recíprocamente la explican y conocen también recíprocamente. La epistemología, los juicios se convierten así de un enunciado de lo anológico a una comunicación con el otro de su verdad y mi verdad. El conocimiento o la lógica de la óptica ceden el paso a la apertura de la comunión interpersonal pero en el plano de la existencia, no en el de las ideas, aunque sea la esencia. El conocimiento del otro es conocimiento mío, pero es conocimiento del otro en sí, no es una ilusión o proyección mía. No es que yo aplique en el vacío del otro lo que sé de mí por participación o por analogía entre yo y el otro. Hay que decir que el conocimiento del otro tiene valor como conocimiento de una conciencia concreta distinta de la mía pero en comunión, en continuidad causal con ella. No basta, ni siquiera, con que yo me asegure de que las imágenes, las cualidades, las aparencias sensibles que rodean el intento de conocer al otro sean verdaderas, es decir, auténticas. Tampoco sirve que conozca o me diriga al otro para conocerle como un conjunto de cualidades, como un esquema indiferenciado, como un otro sin más concreción, sin personali-

dad. El "otro" no es una inmensidad de sujeto sino que tiene que ser algo personal. Al otro le conozco como persona y entro en comunión con él en cuanto persona; por eso le conozco, porque nos comunicamos.

Todos los procesos del conocimiento del otro basados en la lógica "espectacular" a la que hemos aludido no alcanzan sino la máscara del otro, no llegan a la razón profunda de su alteridad personal. Toda percepción del otro es ya una intuición-comunión de su ser que promuevo y acepto a partir de esa percepción como persona.

En definitiva, el conocimiento del otro y el amor al otro basado en la participación no dan cuenta de la persona del otro.

Hasta aquí hemos examinado la participación como categoría insuficiente en el orden de la comunión. Veamos ahora qué sucede con la asimilación. Ya vimos en el capítulo dedicado al amor como pura reciprocidad, que tampoco la sociedad o convivencia de los espíritus basada en la participación o asimilación del uno y del otro, del yo y del tu, era suficiente para fundar una comunidad de los espíritus. La comunión se hace, pues necesaria como la única "vía de la transcendencia" en el conocimiento del otro (56). Como es natural ahora veremos la diferencia que hay, primero entre asimilación y participación y luego entre asimilación y comunión.

Existe una primera diferencia muy clara que está incluida en la misma designación. De alguna manera la asimilación es un proceso contrario a la participación pues en ésta, las cualidades, las personas se suman y se unen para formar algo que esté por encima de la individuación. En la asimilación en cambio, las cualidades tienden a desaparecer y triunfa la

individualidad. La asimilación es hoy por hoy una absorción o desaparición que se realiza no sin sacrificio y dolores; y en la sociedad o universo de las personas ello lleva consigo el uso del poder y de la fuerza. Se absorbe y se asimila porque se somete y aniquila. Es pues, el orden más opuesto al de la comunión donde todo se ofrece libremente y se comunica también libremente. El mundo de la asimilación es el mundo de la naturaleza y de sus fuerza. También existe, naturalmente una asimilación en el orden de los espíritus. Pero ello no implica una comunión de los espíritus sino, como decíamos, el triunfo de uno de ellos sobre los demás en un acto de fuerza y absorción.

Estos procesos de asimilación, aunque tengan lugar en la persona, quedan establecidos a nivel de naturaleza o del en-sí de la conciencia de sí aislada y convertida en ídolo sacrificador del amor y de la apertura a los demás. La asimilación no se puede comparar con la promoción del otro que tiene lugar en la comunión, puesto que en ella predomina la conciencia de sí frente a la conciencia del otro. La conciencia de sí como punto de gravedad de la asimilación no es capaz tampoco de definir la persona, como tampoco se puede decir que la conciencia de sí decida lo que es la persona. En el capítulo anterior dedicamos espacio a la equivalencia de la expresión conciencia de sí para iniciar la fórmula personalista. Pero tampoco la aceptamos como totalizadora de dicha metafísica. "La expresión 'conciencia de sí' queda, por otro lado, extremadamente imprecisa, pues ella designa dos cosas diferentes en el lenguaje habitual: puede designar tanto la percepción del yo como la percepción del sí. Pero el sí es a su vez un género muy amplio, aplicable a las individualidades personales de la naturaleza así como también a los yo considerados en tercera -

persona o percibidos en la síntesis que ellos dan a sus cualidades. Añadamos que podría servir todavía el conjunto anónimo de la ciencia y del arte: una sinfonía, por ejemplo tiene un sí, pues ella sostiene una especie de unidad orgánica y es un centro expresivo; por tanto, evidentemente, ella no tiene yo" (57). Igual puede decirse de las llamadas personas morales, tienen un sí pero no un yo. Por eso, el sí no es todavía la comunión del yo. La persona se define en función de la comunión con las de más personas, no en función de la asimilación de cualidades que desarrollan.

En la relación interpersonal hay más que una simple asimilación. El yo no desaparece ni hace desaparecer el tu. Nadie tiene que desprenderse de su identidad-ipseidad para ser absorbido por el otro, pues la comunión supone la existencia de ambas personalidades y sin embargo la entrega recíproca no termina con ellas sino que las planifica. Pero esto pertenece ya a la reflexión siguiente.

COMUNION E IDENTIDAD PERSONAL

Así pues, ni la participación, ni la asimilación son coincidencia y reciprocidad plena de los espíritus. La causalidad interpersonal, la reciprocidad amante, la entrega personal, la presencia del tu en el yo y viceversa, la generosidad como principio formal de la persona es algo más -- que procesos de objetividad, de identidad o de participación. La perspectiva universal es comunión con el centro personal del otro, pero sin dejar el mío, sino entrando en comunión con él. De la comunión no surge -- más que la comunidad. De la participación puede surgir la colectividad,

la homologación; y de la asimilación pueden surgir los grandes hábitos -- individuales. La comunión tiene que darse dentro de la personalidad pura, no entre las cualidades, ni entre las ideas o entre máscaras o aparien -- cias. La persona sólo comunica y entrega lo que tiene de identidad de -- conciencia. Y a su vez el yo sólo se encuentra consigo mismo cuando entra en comunión con el tu; lo demás puede ser un juego de máscaras. Y vol -- viendo a conclusiones ya conocidas, el máximo de comunión interpersonal -- es el amor. "Cada vez que yo me vuelvo hacia otros yos para amarlos uni -- fico y alargo a la vez el mundo de los espíritus. En mi mismo yo percibo una claridad en la relación de mí al yo, es decir, de la máscara interior a la persona misma; y en el otro, yo establezco un tránsito lúcido de la máscara interior a la máscara exterior, y para terminar, de la persona -- amante a la persona amada" (58). Solo la comunión yo-tu en el amor salva y autentifica toda la metafísica de la comunidad de la que hemos hablado en la génesis de la persona.

Pero quizá el problema fundamental de la teoría de la comunión sea su -- aportación a la identidad personal. La comunión no solo no impide la -- identidad del yo, del tu, sino que la crea y la hace más transparente. Este va a ser ahora nuestro cometido: ver la comunión recíproca como la -- génesis de las conciencias igual que hacíamos con la reciprocidad.

No podemos esperar que todo esta metafísica de la comunión ponga en peli -- gro toda la visión de la persona que hemos dado hasta ahora. ¿Significaré la comunión que para ser persona tengo que olvidarme de mí mismo y estar sólo abierto a la comunión de los demás? (59). El tratamiento y conjuga -- ción correcta de la conciencia de sí con la comunión que incluye cierto -- olvido de sí, como en Rosmini, forma parte de la noción de persona en Ne doncelle.

El concepto de comunión nos ha seguido o lo largo de nuestro estudio: comunión es el ser como relación primordial de los entes con el ser y entre sí (60) que es capaz de fundar una nueva ontología. El ser mismo es yo - proyecto, una prefiguración del nosotros comunitario. Comunidad es la estrutura de la persona sobre todo en su aspecto del yo-ideal como presencia de todos los yo y tu experimentales, incluido el tu divino. Pues el yo ideal era, como se recordará, la dialéctica para universalizar a la persona en su singularidad, llegando hasta el tu divino: "El yo-ideal expresa en la persona creada el tu divino. Parece difícil, a primera vista percibir a Dios en el yo-ideal. De una parte, el yo-ideal ¿no es velo -- que nos permita . . . ocultar a Dios, si es que hay un Dios, y de burlarse de él con insolencia cultivando nuestro propio jardín? Por otra parte ¿no se reduce el yo-ideal a un puro idea?" (61). Persona existe en cuanto el yo quiere al tu y el tu al yo en una reciprocidad libre y amante, en una comunión de voluntades o en voluntad de comunión. Sin esta comunión con el tu y con el tu absoluto, no se podría dar cuenta de la persona. Comunión es el nosotros y es el amor, pues es en el amor donde se encuentran la pura comunión de conciencias. Y mucho más, dicha comunión se encuen-tra en Dios: en él tienen continuidad, unidad, comunión, presencia, reciprocidad, comunicación todas las conciencias que lo son por El y en El -- como conciencia.

La comunión como tarea de identidad personal de las conciencias supone -- los siguientes aspectos que nuestro autor resume así cuando la compara -- con la participación o asimilación: "La comunión de los espíritus es otra cosa distinta: ella añade a la individualidad que asimila la naturaleza -- una identificación, o si se prefiere una coincidencia de cada conciencia con un aspecto total de la otra conciencia" (62). Por consiguiente, la --

comuni3n con la naturaleza que da como resultado la individualidad singular no basta para que exista la persona. Tiene que haber una comuni3n de mi identidad con la identidad de otra conciencia formando as3 el aspecto universal, la dimensi3n colegial de toda conciencia personal. La comuni3n es pues, la verdadera identidad personal. El problema ahora se traslada a estos t3rminos: dial3ctica entre identidad y comuni3n en la conciencia personal.

El conocimiento, es ya una comuni3n y una entrega. Pero no basta; para que haya persona tiene que haber comuni3n amante. "Mientras que la participaci3n natural se refiere a la cualidad y a los atributos, mientras que la asimilaci3n es la desaparici3n de la naturaleza en el en-s3 o en el-en-mi, la comuni3n se establece entre una personalidad y otra. Comuni3n es tener conciencia del otro como de una singularidad y es, al mismo tiempo, sabernos id3nticos a 3l: paradoja que ninguna sutilidad dial3ctica y ninguna tensi3n del entendimiento pueden suprimir sin suprimir el dato mismo que quieren explicar y sin desviarse sistem3ticamente del hecho principal. No se entiende correctamente la percepci3n del otro, si se rehúsa reconocer, por un lado, que la relaci3n de alteridad entre el yo y el tu es fundamental. Y de otra parte, que el yo en esa relaci3n, se identifica en cierto modo con el tu mismo" (63). Un an3lisis de esta dial3ctica de comuni3n que nos revela el equilibrio a mantener en el interior del estatuto metaf3sico de la persona: la comuni3n es la conciencia que el yo tiene del tu en cuanto tu, o sea, en cuanto persona con su propia individualidad y consistencia particular y autonom3a. Pero es tambi3n tener conciencia de mi identidad con 3l, de mi continuidad a trav3s del nosotros, sin renunciar nadie a su propio espacio ontol3gico. Por tanto alteridad y comuni3n define desde ahora la persona. Comuni3n es coinciden-

cia en la identidad de los diferentes espíritus. Y a sí mismo, la identidad es la comunión en un mismo centro de conciencia. He aquí dónde yace la antropología dialéctica entendida en su forma ortodoxa, como lo hemos practicado y diferenciado.

Alteridad, como decíamos en otro momento, no es enfrentar al yo y al tu sino comunicarlos. El tu no es lo contrario o lo contradictorio del yo. El verdadero personalismo consiste no sólo en superar la dialéctica de contradicción del tu sino interiorizar su transcendencia (64). Y esto lo hace la comunión que estudiamos. Con ello se pasa del orden natural de las cualidades, al orden personal donde rige otra lógica, otra dialéctica, donde cada conciencia es universal y "participa" es decir, comunica de la perspectiva de los demás. Este principio ha tenido su gran influencia en toda la historia del problema del conocimiento y de las relaciones sujeto-objeto. En el personalismo desaparece el planteamiento sujeto-objeto y se va hacia una "comunión transubjetiva" pero intersubjetiva.

Nos situamos, pues, en la perspectiva de que el yo es, en cierta medida, idéntico al tu y esa identidad personal viene llamada comunión. Las personas no pueden ser idénticas si no se comunican, si no se encuentran y si no tienen ambas algo en común, a lo que hemos llamado perspectiva universal, porque es la entrada de mi perspectiva en la perspectiva del otro de tal forma que hay un momento ontológico de esa comunión en que no nos distinguimos. Ahora bien, como la personalidad es algo indivisible, no puede haber más que comunión total de la persona. Hay comunión o no la hay; pero si existe, tiene que ser necesariamente una presencia total del yo en el tu y viceversa. "La identidad de la comunión podría ser llamada una conciencia o una correspondencia si estas palabras no fuesen demasia

do vagos y un tanto débiles. La primera indica, ciertamente, una convergencia activa y la segunda un conocimiento, pero ellas suprimen la agudeza del problema que nos impone la observación psicológica. La idea de correspondencia, en particular, no indica la causalidad recíproca en la comunión ni el condominio que en ella se incluye" (65).

El problema de la comunión tiene que ser compatible, pues con la identidad de cada persona. Parte de dicha identidad está, como decimos, en la comunión misma. Por consiguiente, la comunión tiene y mantiene la identidad de las personas. Es más, aquí entra en juego otra vez la dialéctica: es necesario ser diferentes para entrar en comunión. La identidad se --- afirma frente a la diferencia. No es igual la identidad de las cosas que la identidad personal; pasamos otra vez del orden de los conceptos y de la naturaleza al orden de las personas.

La comunión, aun suponiendo la identidad de cada persona tiene que hacer se compatible con una causalidad interpersonal que hemos invocado en -- otra ocasión: el yo es causa del tu y el tu, a su vez, es causa del yo. Refiriéndose a este plano personalista, dice Nedoncelle "Al contrario, la identidad personal supone una causalidad intersubjetiva que provoca -- la identidad: se quiere al otro como sujeto; él es nuestra voluntad y -- nuestra voluntad se quiere por y para él. En la identidad impersonal no hay ninguna causalidad de los términos en juego, ninguna actividad especial del sujeto que asiste a la identificación objetiva, sino solo una -- caída en el juego de posibilidades formales y la aparición de una propie -- dad general. Nada hay más extraño que esta confusión de formas en la -- identidad del nosotros que exige la diferencia de conciencias. Cuanto más acusada es la dualidad, tanto más puede ser realizada la unidad; no se --

trata de disolver el yo en mi océano sino de revelarle en un baño de luz. Así es aquí, la relación entre el yo y el otro" (66). He ahí disipada -- cualquier duda en torno al conflicto entre identidad y comunión.

Así pues la identidad, se mantiene a pesar de la comunión, pues "la comu nión es la penetración de dos actos los cuales aumentan cada uno su ori- ginalidad por la coincidencia de su intencionalidad". Recipr. des consc. I, 1 II (30). Pág. 43. Todas estas ideas están ejerciendo su influencia -- como quedó dicho, en la teoría psicológica y en la sociológica. La educa- ción y la incorporación de las personas a los grupos mediante el senti -- miento de comunidad no puede ser llevado a cabo mediante una homologación externa de las personas o mentalidades o características de opiniones si -- no que tiene que hacerse reconociendo la identidad original que cada pene -- tración personal aporta a la comunidad la cual se crece y crece la origi -- nalidad de las conciencias pues lo que une es la intencionalidad, la vo -- luntad de penetrar, coincidir o asumir al otro como comunión de los es -- píritus.

Una última cuestión: ya hemos visto la situación metafísica en que queda el yo y el tu frente a la realidad de la comunión. Pero ahora es conve -- niente analizar el comportamiento de los diferentes centros personales -- (yo-no-yo-tu-nosotros) vistos más desde los otros, modificados por la co -- munión.

Si se recuerda hemos aludido algunas veces al hecho de que en el person -- lismo no se puede ordenar la realidad como en el idealismo, por ejemplo. La teoría del conocimiento se preocupaba solo de enfrentar a la mente, al espíritu, con la exterioridad, con la naturaleza material, después con --

la realidad del otro, con los valores, y con el tu divino, siempre en ba se a una negociación. Sin embargo, para nosotros la realidad no se enfren ta con nada. El mundo no es la antítesis del yo, pues yo soy mundo. En - tonces el no-yo también participa y comunica, de alguna manera con el yo. Evidentemente el no-yo no es tu y por eso no puede tener el mismo motivo de comunicación. Sin embargo no negamos la comunión existente entre la - persona y la realidad natural, pues la persona es el núcleo de toda exis tencia. La filosofía ha considerado el no-yo como centro de experimenta - ción de toda teoría y ensayo. El yo ha sido la debilidad de la filosofía durante muchos años, pero el no-yo era la comodidad del ensayo sin ries - gos. Estos problemas fueron ya tocados al hablar del tu, pues quedó deli - mitado por una parte que el tu no es el no-yo y por otra, el no-yo no es la alteridad personal con la que tiene que dialogar el yo mismo.

La comunión establece un nuevo orden de relaciones entre la persona y la realidad y entre las personas mismas. La comunión, de alguna manera es - la forma de existencia de toda realidad y considerada desde la persona - ella aparece como la supresión del no-yo. En el terreno de los cualida - des en la lógica de las sustancias, se distinguen el yo del otro como - dos cosas contrarias. Pero en la lógica de las personas la alteridad se - distingue del yo como una relación original, irreductible, que no se con - funde con las relaciones de semejanza o contradicción propias de las ideas - generales. "En la relación personal de alteridad, son posibles una multi - tud de aspectos, por ejemplo, la simpatía y la antipatía, el respeto, el - sentimiento de superioridad o de igualdad... Toda esta fenomenología del - "esse ad alterum" está por constituir. Ella está dominada por dos princi - pios: el primero es que las relaciones de alteridad proceden directa o - indirectamente, de la comunión. El segundo es que su variedad psicológica

lleva consigo la introducción de puntos de vista naturales o generales - que disminuyen otro tanto la pureza del "esse ad alterum" y han hecho corriente, en el lenguaje, la confusión entre alteridad conceptual con la alteridad personal" (67). He aquí otro elemento muy importante: de la hermenéutica personalista, la comunión engendra la alteridad, se es otro frente a aquel yo con quien se está conunido. El signo de la dialéctica cambia completamente. Es la comunión la que juega la alteridad y no viceversa. Se está diferenciados porque se está en comunión. Con ello se sitúa la comunión en su justa dimensión metafísica. Ellos significan que el -- sujeto yo se hace sujeto del tu.

Existe una comunión de sujetos, un intercambio de intencionalidad o sea de conciencia. La comunión es la presencia personal de un sujeto en otro sujeto también personal por el que éste consigue su alteridad (68) formando con él la conciencia colegial o universal que hemos dicho. Con esto llegamos a una de las conclusiones más importantes de nuestro estudio sobre la comunión: ella se sitúa en un nivel ontológico anterior al fenomenológico y por supuesto, anterior al sociológico de la comunicación.

"La comunión es un estado metafísico de la que el contrato no es más que una notificación hecha necesaria o por lo menos deseable como consecuencia de la condición natural. La intersubjetividad del nosotros puede afirmarse o fortalecerse en las protecciones exteriores, pero no puede resultar o proceder de ellas" (69). Ello significa también que la comunión se sitúa más allá de toda lógica y pertenece al planteamiento metafísico -- del nosotros como identidad del tu y del yo (70) y sobre todo el nos -- tros de la comunión se sitúa más allá de todo grupo social o institucional de solidaridad. Ellos son la prelógica de la comunión.

COMUNION COMO SINTESIS DEL ESPIRITU: LA INTENCIONALIDAD PERSONAL

A estas alturas de nuestra reflexión una cosa queda ya claramente establecida: el estatuto metafísico y comunitario de la persona la forman la reciprocidad, el amor, el nosotros y la comunión. Por ello, vamos a ^aproximar fenomenológicamente estos dos términos. En otro lugar estudiamos el nosotros como instancia transcendente de la dialéctica yo-tu y analizamos la sucesiva configuración de su ontología. Pero ahora vamos a ver la función ejercida por la comunión en la formación del nosotros. Es lo que designamos como intencionalidad personal o mejor intersubjetiva ya que el yo-ideal en cuanto "lugar metafísico de todos los tu y su unidad=manifiesto una continuidad de la esencia personal" (71). Podemos encontrar la estructura fundamental del nosotros y de la comunión. Es cierto que el yo-ideal no es todavía un nosotros explícito en el sentido de una comunión también psicológica, pues el no supone todavía el encuentro antropológico de los diferentes tu. Pero esos tu están ya presentes en el yo-ideal al menos en poder ontológico-personal formando con él la comunión anterior a toda comunión lógica y psicológica. El yo-ideal es el cuadro personal de la comunión constante y transcendente de todos los sujetos personales (prepersonales o suprapersonales) desde la naturaleza hasta el tu divino. La experiencia psicológica no es imprescindible. El carácter transcendental de la persona como comunión y del nosotros como intencionalidad personal exigen que los sujetos presentes en dicha comunión no sean solo de orden experimental contingente sino que signifique el encuentro de todas las manifestaciones de la persona. El nosotros no se forma como los restos depositados en aluvión por los seres particulares=positivos, sino que el nosotros se entiende como sujeto activo de comunión

en el nosotros, antes que experiencia del yo aislado. Ella no presupone la identidad de los sujetos porque la crea, y ella misma es identidad. Lo que pretendemos comprender es que la comunión que es comunicación total de las conciencias al formar el nosotros "personal" no lo hace cargándose la identidad de las personas, como quedó apuntado; no las vacía de su razón de ser, sino que el nosotros de la comunión profundiza dicha identidad. El nosotros y la comunión no van a crear al hombre-standard, al hombre masa. No será destruir la conciencia de sí sino alargarla, -- transformarla y trascenderla. Esa era la comunión: la transcendencia -- del límite personal de la conciencia para universalizarla. La comunión -- por ser una co-presencia de los sujetos entre sí, no destruye sino que -- estimula la diferencia y la personalidad de cada centro de conciencia -- que interviene en el nosotros. La conciencia de sí viene transcendida o trasladada a conciencia de nosotros. La comunión, los demás, la comunidad viene constituida como centro de atención de los particulares. Solo así se llega a madurez personal preocupándose del otro.

Por ello hay que decir que el nosotros es ontológicamente posible, por -- que la comunión de conciencias es posible. Es posible, en primer lugar, que el yo supere su propia contemplación y se abra a la perspectiva de -- los demás. El yo no va a depender sólo de su experiencia. Ser yo consiste en poder entrar en comunión con la perspectiva de los demás: "En contra de estos autores (se refiere a Whitehead y a Berger) conviene sostener la posibilidad de una perspectiva universal que no sea falaz y que -- caracterice cada centro personal. Mismamente a nivel humano, las relaciones de la conciencia con las otras conciencias no lleva consigo una graduación variable de intereses desiguales ni una deformación sistemática del horizonte. El yo es una serie ilimitada de percepciones activas....

El es una perspectiva, más que decir que tenga una perspectiva; todo es importante, al menos de derecho sino de hecho, en un conjunto universal. Si el conjunto de conciencias están comunicadas por una continuidad y -- por un infinito, los aspectos de cada yo deben escapar, en algo, a los lí mites y a las variaciones de interés que ella provoca" (72). Es posible igualmente que la conciencia comunicada permanezca o mantenga su identidad a pesar de que comunica sus contenidos. "En la percepción intersubje tiva el contenido de conciencias pasa de mío a otro y por consiguiente, la personalidad es comunicable. Ahora bien, dirá alguno, la forma misma de cada centro personal deberá ser incommunicable absolutamente bajo pena de confusión: lo que me es propio no puede alienarlo, y si lo alienase -- yo dejaría de existir como persona diferenciada. Tal es el argumento del sentido común a propósito de la percepción de otro. Pero el sentido común es superficial y se engaña. La verdad es, efectivamente, que la forma mis ma del yo se puede comunicar sin perjuicio para él. La comunicación es -- un acto y todo acto es un intercambio; ahora bien, el yo que se comunica es querido en su forma por el yo que le recibe; él no puede entregarse en el conocimiento del otro si no es, al mismo tiempo, querido por él. Percibir una conciencia personal es querer su originalidad: ambas cosas son una sola cosa. Yo no me identifico con el otro sino en la medida que le promuevo, su querer propio es mío en la medida que yo quiero que sea pro pio de él. La diferencia de dirección en las causalidades del tu y del -- yo no significan que el yo y el tu sean formalmente incommunicables" (73). He ahí un fino análisis de las cuestiones más centrales de nuestro estatuto de la persona, especialmente de su comunicación. La comunión es, co mo se ve, la síntesis del espíritu y por ello mismo su síntesis transcen dental, su constitución más original: el intercambio del acto personal.

La percepción y la comunión interpersonal revelan al mismo tiempo la vocación a la distancia y la unidad que existe en toda conciencia personal. La distinción y hasta la separación o diferenciación de las personas en el nosotros, en el amor. El nosotros es la transposición de la experiencia personal en un nuevo principio de relación de las conciencias. La comunión, que es el estado metafísico de la persona, significa la supera-ción de la persona empírica por la persona transcendental, pues supone la totalización de la persona. La comunión supera y perfecciona las de-más formas de comunicación por representación y la comunicación incons-ciente entre las personas. Sólo la comunión como entrega recíproca y libre de la identidad personal se puede superar y distinguir de cualquier realidad común-entre-dos y considerarse como una unidad de dos, una plenitud personal, como encuentro y síntesis de intencionalidad del yo y -- del tu, su unidad mutua: "Puesto que él es advenimiento de las conciencias a una plenitud personal (se refiere al nosotros de la comunión) su aparición está totalmente por encima de la naturaleza. Pero (la comunión) no es otra cosa que el encuentro de las intencionalidades del yo y del -- tu; su esencia no es otra cosa que su unidad mutua, y ella no tiene, en este sentido ni más ni menos consistencia que el yo y el tu mismos. Es -- por esto por lo que la colegialidad de las conciencias, bien que ella -- sea una pieza de conexión y un centro nuevo de iniciativas, tiene grados que corresponden al estatuto metafísico de los seres que ella une; y yendo más lejos, el nosotros humano es mismamente el aspecto menos denso -- del absoluto personal" (74).

Como se ve, el problema de la comunión, su tratamiento y comprensión es inseparable del nosotros. La identidad personal del nosotros que no es nada abstracto o impersonal está en el yo y el tu en cuanto voluntad de comunión con el otro, sin mediación alguna. La alteridad pura no es posi-

ble. Toda alteridad es ya comunión y todo tu es un nosotros con el yo, no separado de él. Esta estructura metafísica de la comunión y del nosotros hay que pasarla a experiencia interpersonal en el amor. El nosotros es - la sobrefuerza personal más allá de mi experiencia individual. Todo ello sin desdoblamiento: la experiencia de comunión no es mía o tuya sino nuestra; el nosotros sí que es el personal puro por excelencia: es la institución personal recíproca sin reservas, en la percepción-intuición del - otro inmediato.

Así se llega al problema de la dyada como primer advenimiento en el proceso del nosotros. Puede haber muchas formas de dyados como formas del - nosotros. La dyada expresa al máximo la actividad del nosotros. Ella supone una funcionalidad bilateral del amor y de la intencionalidad personal. Es la acción de dos presencias recíprocas donde la presencia es sólo el comienzo de la comunión y del amor. La comunión, el amor, no va a consistir en imponer o dar mi amor al otro sino buscar que el otro se incorpore y encuentre su amor o se encuentre a sí mismo, como amante. Es - dentro de la dyada donde la comunión realiza su dialéctica de transformación que es la contemplación y comunión con el otro: "La transformación que la contemplación del tu implica en el yo incitándole a rebasar sus - límites, tiene como correlación la modificación que el tu sufre cuando - toma conciencia de la acción que él ha producido en el yo: él se encuentra cargado de un elemento nuevo y puede decirse que él no es amable sino en la medida que él ama, al menos en potencia" (75). La transformación operada por el amor en la dyada no consiste en "dar" sino en que el yo - estimule al tu para que sea el tu mismo quien promueva el amor en sí y a los demás.

Con esto, el personalismo es la filosofía actual que, frente a la filosofía griega y en continuidad con el cristianismo opta por la comunión y comunidad, sin destruir el valor singular de la persona. San Agustín ya había hecho esta opción existencial y filosófica por la comunidad, por la amistad, poniendo en crisis el hombre solitario de Grecia que es víctima de la naturaleza, pues en su soledad se siente solo, rodeado por la exterioridad, mientras que el hombre cristiano encuentra en sí al -- otro y al otro compartiendo las aspiraciones de una existencia personal e interpersonal a la vez.

RELACION PERSONAL Y CAUSALIDAD

Antes de cerrar nuestro estudio sobre el estatuto metafísico de la persona, tenemos que dar cuenta de otro capítulo importante del personalismo que está representado por la filosofía de la relación y de la causalidad. Hemos estado refiriéndonos constantemente a la relación en su fase ontológica y en su verificación personal y comunitaria.

Ya vemos que la ontología personalista era una metafísica de la relación y de la correlación, no una ontología de la identidad. El ser es -- una relación y un nosotros pre-reflexivo. Pero más que en ningún otro lugar del personalismo hay que evitar hablar de la relación con categorías sustancialistas, cualitativas. Estamos en plena relación personal e interpersonal. La existencia y el ser con su autonomía no significa un aislamiento ni autosuficiencia. Son independientes y autónomos en el sentido de que un ser no se deriva del otro, un ser no puede causar al otro -- en la línea de participación. Son en cambio dependientes, por la percep-

ción y la comunicación. "Cada ser está llamado por ello, a reflejar en este mundo una preparación asimpática o un eco de su comunión transcendente, que es la promoción recíproca de los seres por el conocimiento y el amor creadores" (76). La relación transcendental tiene que convertirse en experiencia interpersonal. Ello tiene lugar en el nosotros, en la comunión, en el amor, todo ello aportación personal de la relación interior que constituye el ser.

Con este problema volvemos a tocar otra de las mayores necesidades de nuestra civilización, frente al anonimato y la despersonalización de la sociedad urbanística, agitada, organizada como alma y sentido de la reunión social. La existencia antropológica tiene que ser una comunión personal. Ello necesita el encuentro y la relación de persona a persona, no sólo de persona a estructuras, ideas, institución. Las relaciones son de muchas clases: familiares, laborales, académicas, comerciales, religiosas, políticas, etc. Pues bien, en ninguna de ellas se alcanza el fondo y la totalidad de la persona si no es en la relación religiosa. Todos los grupos, las ideologías, los partidos, luchan por conseguir una adhesión, una militancia, una entrega de la conciencia de los demás. Sin embargo esa entrega personal no existe más que en el encuentro y relación con Dios y mediatamente con la Iglesia. La fe es la mayor adherencia y entrega de la persona, no la sumisión política, no el silencio profesional, no la lucha sindical. Téngase en cuenta que la comunión y la entrega de un yo a un tu, como decíamos, no viene causada por la naturaleza, ni por la institución, ni por la afinidad, ni por la organización sino por la decisión libre del amor como promoción recíproca de las conciencias. Aludiendo a los peligros en que se encuentra hoy la relación personal dice Ne -

doncette: "La objetividad anónima, la institución bien regulada entrañan desgraciadamente, indiferencia y favorecen el descontento o la hostili-dad. Este peligro se ve aumentado con las dimensiones de la conciencia - mediadora y de la organización social. Todo contribuye, en estas condi - ciones a poner en peligro la sobrevivencia de la vinculación interperso - nal: el número creciente de participantes, la proliferación fría del sa - ber, la complejidad del derecho. En definitiva el contacto estrecho de - los miembros de la sociedad produce un distanciamiento de las conciencias. La solidaridad impide la intimidad y se hace inhumana" (77).

Sin embargo no vamos a hacer una teoría personalista de la sociedad sino un análisis fenomenológico de la aportación de la relación a la teoría - de la persona y de la comunidad. Seguimos en la fidelidad al estatuto metafísico de la persona. Es decir, queremos analizar lo que hay de trans - cendente y universal detrás de toda relación como lenguaje de la persona. Con ello sometemos a una tensión dialéctica todos los comportamientos de relación social que tienen en la persona su razón de ser. Igual la rela - ción con la naturaleza que la relación con Dios. Igual la relación de -- distancia que la de comunión. En el vértice de toda relación se encuen - tra la relación amante como plenitud de la persona.

La relación como se puede comprender ya a estas alturas, está en el cen - tro de toda la conmoción personalista. La conciencia de sí es relación - transcendental. El ser es relación y correlación prefigurativa del noso - tros. El yo-ideal es la relación ontológica-personal de cada conciencia = con los tu indefinidos pero presentes en el yo. Relación es el nosotros = como convergencia personal de todos los centros personales con una inten - cionalidad interpersonal, colegial. Relación recíproca en la promoción -

de la libertad del otro es el amor. Pero aquí vamos a centrarnos en el estudio de la relación como proceso explícito entre las personas. Lo que supone ya la alteridad. Propiamente hablando es ya una filosofía de la alteridad.

DIALECTICA DE LA ALTERIDAD Y TRASCENDENTE

Aquí nos referimos a la relación como presencia espiritual entre las personas. Relación que es antes que nada, alteridad y luego comunión: "No se entiende nada en la percepción del otro si se rehúsa reconocer por -- una parte, que él yo actúa en ella como idéntico, de alguna manera, al -- tu mismo" (78). La relación es, otra vez, la fórmula dialéctica para expresar lo que el yo y el tu tienen de personalidad o identidad propia -- (concepto de alteridad) y lo que tienen de común. El verdadero nombre de la intencionalidad personal yo-tu es la relación. La alteridad personal no es, como quedó dicho, oposición, negación. Eso es propio de los conceptos lógicos. Entre personas alteridad es relación y causalidad profunda= comunión y reciprocidad amante. Nedoncelle ha estudiado el problema de la alteridad en Plotino donde se distingue una alteridad lineal y una alteridad en cascada que es la presencia del absoluto en la realidad inferior (79). Pues bien, de este segundo orden es la alteridad personal: se es otro frente a una realidad personal superior que está en mi dándome -- su propio ser. Por tanto no se es totalmente otro, distinción absoluta, si no que alteridad significa que mi persona se relaciona, en la línea de -- su ser, con otra persona de quien recibe y a quien da el ser que posee. Es la alteridad trascendente. Se es otro sólo frente al otro. Una cuestión nada frívola en esta filosofía de la persona como relación está --

constituído por la diada. La insistencia en la relación trascendente podría hacernos perder de vista la relación experimental entre el tu y el yo. La dyada es la encarnación concreta, el cuadro mínimo personal para la relación. Pero a su vez, toda relación dyádica tiene que remitirnos constantemente a la relación personalmente y se diferencia de la pasión. La pasión es la obsesión por la experiencia intrascendente natural, reducida, egoísta del amor como relación al otro. Ella no me libera de mí y no permite percibir al otro como liberación de mí. "La pasión es una enfermedad de crecimiento que sume a la conciencia en un paroxismo de tensión. Su enfermedad depende sobre todo de tres causas: en primer lugar tiene su origen en el 'contingente' de importaciones mentales que ello, opera en el siquismo del ser apasionado; y en segundo lugar es debido a la voluntad imperialista que el amante impone al amado, mientras que el amor verdadero es una liberación mutua; finalmente la pasión se origina en el germen de destrucción o de transformación hacia una pasión contraria, es decir, en la ambivalencia, que es el resultado de los fracasos -- frecuentes y de la presión por preocupaciones cualitativas que sufre la pasión.

Ella crea así la soledad de la que quiere salir. La impaciencia que en ella es un esfuerzo por crear en sí aislada, en sí sola, una armonía... Sin embargo una tal actitud descansa sobre el rechazo de creer que el amor no pueda ser más que algo unilateral, esta es la razón por la que ella tiene una cierta grandeza y al mismo tiempo una especie de profundidad metafísica implícita. La incoherencia de la pasión consiste en que después de haber percibido una comunión, suprime con violencia todo lo que la recibe en la exterioridad espacio-temporal" (80). Así pues, la --

diada como relación tiene que venir transcendida y desbordada o suprimidos sus límites experimentales por el amor personal. Ella, la dyada, es la forma más inmediata de relación yo-tu; pero su experiencia es solo el comienzo del nosotros como comunidad personal. La pasión no es el modelo de experiencia diádica porque ella es, como queda dicho, la sustitución de la comunión liberadora por la dictadura y por la imposición de un centro individual. Ella, la pasión comienza en sí en mí y termina en mí. El amor como relación personal es la promoción del tu, de su existencia, de su libertad. Ello tiene lugar en el esquema de dyada personal. Ahora bien ¿cómo se trasciende o se pasa del momento diádico de la relación como experiencia a la ampliación y profundización de la relación

con el nosotros?
El nosotros no es la relación del yo (unidad-personal) con la multitud amorosa, indefinida, abstracta. El nosotros de la relación transcendental está compuesto por sucesivas diadas. Por tanto en el personalismo no cabe un amor al vacío, un amor en general, una caridad universal sin que no sea, al mismo tiempo amor de dyadas sucesivas que van formando la comunidad amante, la fraternización. Pero esto se entiende como la unión y reunión de todas las dyadas.

Pero volvemos al principio de transcendencia y subjetivización. Yo no -- puedo entrar en contacto con dyadas sucesivas y la relación tampoco se entiende de uno contra o frente a todos los demás. La filosofía personal se encuentra pues frente a otra dialéctica: como salvar el carácter dyádico del amor con su estatuto personal. Como puede ser la relación personal al mismo tiempo concreta y universal transcendente. Esta cuestión la tratamos ya en el capítulo dedicado a la diferenciación personal y trans

cedente del nosotros sujeto. La aporía encuentra su respuesta en el recurso a Dios como centro de comunión, de relación interpersonal. La leja nía de las dyadas entre sí se transforma en proximidad personal. Esa es la función del sujeto transcendental, verdadero enlace personal dentro -- del pluralismo y de la dispersión: "Nosotros no tenemos motivo alguno para creer que la conciencia colegial no exista más que en dos dimensiones, antes bien, algunos signos nos indican todo lo contrario. En un sentido Dios reúne en una inmensa unidad todas las conciencias que El ama... Cada uno de nosotros puede entrar a formar parte la composición de un cier to número de dyadas simultáneas o sucesivas; sin embargo, la reciproci - dad de dos conciencias es ya tan frágil en sus mejores momentos que sería utópico creer en unidades de índice superior a la dyada" (81). Es aquí - donde hay que aplicar ahora todo lo que llevamos dicho de metafísica y - sociología en el personalismo. No se puede creer en la soli daridad de las masas y de la revolución social sin admitir que todo amor es experiencia dyadica, concreta, relación entre dos personas. Por ello el cristianismo occidental ha creído siempre que la sociedad comienza en la pareja y en la familia. Por esto hay que coordinar la existencia de - la dyada con la comunidad. La conciencia dyadica tiene que generar la -- conciencia comunitaria. El amor al tu tiene que ser el principio de la - fraternidad universal. No se puede amar a los hombres, a la humanidad en bloque, en representación, sino que la experiencia del amor tiene su desa rrollo concreto en la dyada; pero a su vez, esa relación no puede dete - nerse ahí sino que tiende a formar un hábito de personalización donde la conciencia realiza el encuentro con los demás seres personales. La trans cendencia es la liberación del amor para no caer en un egoísmo y aisla - miento experimental que nos llevaría a la pasión antes descrita. Pasión_ "

y transcendencia: he ahí la alternativa a la existencia personal del amor.

Ahora bien, el amor psicológico a una persona presente en la dyada no contiene o no define el amor personal a todos los ^enivles. Son dos órdenes - el psicológico y el personal. Aquel tiene que preparar a éste, pero no le reduce ni le agota. Porque el nosotros es fundamentalmente expansión, -- transcendencia, comunión, pero también establecimiento dyadico y afectivo.

Al servicio de esta relación dyadica y para ayudar a su transcendencia - están las mediaciones aparentemente impersonales pero cargadas igualmente de apelo y compromiso personal. Cuando dos personas ponen en común no sólo su relación sino también su obra, sus fines, sus medios, su intui-ción, etc. como mediación y expresión a la vez de su unión espiritual, - tenemos la comunión institucional, la comunión convertida en sociedad estable. Pero la primacía la tendrá siempre la relación personal que no se podría ni sustituir ni provocar desde la institución aunque sí proteger= y ayudar a su desarrollo e implantación. "En suma, la existencia de una= dyada no excluye ni contiene el horizontes de una fraternidad universal= al menos indirecta. No es posible seguir afirmándole. De la misma manera que la experiencia del amor dividido se presenta raramente y adopta la - forma de un átomo temporal de reciprocidad, de igual modo, el amor a mi= ser particular no conduce necesariamente al amor de todos los hombres. Todas las formas de este mundo tienen un carácter de contingencia y precariedad" (82). Con eso quedan situadas las relaciones entre experiencia y transcendencia antropológica en la relación de alteridad y comunión. Estas reflexiones apoyan, como decimos, la tesis del humanismo cristiano= que afronta el amor al prójimo desde un punto de vista más personalista=

que demagógico. Amar a una persona no es amar a todos los hombres pero - es la pedagogía de iniciación y experiencia personal al amor. No se puede mitificar la relación utópica yo-los demás. No se puede hacer una demagogia de la solidaridad sin saber que todo amor no es amor a la especie o a la esencia como tal, sino a otro hombre concreto, a este hombre que pasa a mi lado, en trato diario. La dyada yo-tu es la base fundamental de la relación personal. Pero la relación personal yo-tu hay que entenderla en sentido radical. El yo no se relaciona o adhiere al grupo en general sino al tu en singularidad. Por ello, la preparación o la educación para la convivencia social tiene que comenzar por la disposición para la convivencia familiar y más aún por la relación diádica de la comunidad familiar lleva consigo una transformación de la sociedad y viceversa. Esto lo saben los grupos políticos con su intervencionismo en la vida y en el derecho familiar.

PRESENCIA Y PRESENTACION DE DIOS EN LA RELACION PERSONAL

Dejando aparte otros aspectos interesantes de la metafísica de la relación que es el personalismo, vamos a terminar estudiando la relación de la persona con Dios-persona. Se podría entrar aquí otra vez, en el tema tratado anteriormente: la relación interpersonal no se agota ni en la participación, ni en la asimilación, sino que se realiza en la comunión. La comunión es el prototipo de la relación interpersonal y de la causalidad entre sujetos personales.

El tema de la relación con Dios estaba también presente cuando estudiábamos el "nosotros" humano-divino y el tema del amor. Por consiguiente seguimos en una exigencia personalista ya conocida: el diálogo de la metafísica de la persona con lo divino. Sin embargo, hay que convenir que -- Dios no es el extremo personal cualquiera de una relación personal, sino que Dios es la relación absoluta entre las personas: Sin El no habría relación, ni continuidad, ni comunión, ni amor. El es el absoluto personal, o sea, la relación personal configurada. Ser, absoluto, relación.

La metafísica de toda relación como comportamiento de la persona encuentra sus dificultades en la opacidad de dicho proceso: "La relación a -- otro que se constata, no se deja explicar; no se deja comprender totalmente. Nuestra experiencia es opaca por sí misma" (83). Si esto pasa en la relación humana, mucho más sucederá con la relación con Dios donde se trata de recibir el ser personal que somos, y donde la relación asimétrica adquiere su máximo valor.

En todo el problema de la relación contempla nuestro autor siempre el aspecto personal y el aspecto institucional. La relación yo-tu es la más personal y la menos institucional. La familia es el nombre de la institución para la relación personal dyadica. Viene después la relación yo-nosotros, o sea, el grupo; ahí tiene lugar un descenso de la relación personal y un aumento de la relación institucional hasta tal punto que la relación yo-grupo en vez de ser relación yo-comunidad, yo-nosotros, se convierte en una relación yo-ellos, sumida en el anonimato. Relación indirecta, jurídica, formal, institucional sin contenido personal. Esta es la relación que se deteriora con la civilización moderna, una sociedad de -- anonimato. Las sociedades y los grupos modernos, ya lo hemos apuntado,

se convierten con frecuencia en demoledores de la persona singular y en destructores de su significación. No se dan cuenta que su función y legitimación consiste en administrar el todo existente en favor y en provecho de cada persona y esto incumbe a todos los miembros del grupo y no sólo a sus jefes o representantes. El amor como información de estas relaciones yo-nosotros se ve paulatinamente desplazado por la institución y la norma que en vez de unir a las personas, las separa y las mediatiza.

No debe ser así en la relación personal yo-tu cuando ese tu es Dios. El amor y los valores son la forma de relación con Dios. Porque la relación con Dios es la causa de nuestra posición como personas en continuidad y en reciprocidad con todas las demás conciencias: "Sin el reconocimiento de un tu divino que suscita el ser de las personas, no tendríamos ninguna garantía de la presencia radical del otro y de la continuidad absoluta del universo personal" (84). Por consiguiente, la relación de la persona con Dios es una característica especial y se sitúa en el centro mismo del personalismo metafísico. Ahora se comprende por qué el cristianismo inicia la comprensión de la persona a partir de la relación: persona se dice de alguien siempre en relación con otro que es persona. La persona es siempre relación (85) y la relación es la esencia de la persona. - De ello hay que partir, para entender la reciprocidad y la promoción personal. Y ello sucede también en el plano de las relaciones religiosas de la persona.

Por consiguiente toda la metafísica personalista desarrollada hasta aquí tiene sus implicaciones religiosas, porque Dios es el Tu y el Otro. La vida y el desarrollo de la persona incluye en su dialéctica la relación con Dios. Pero la pregunta surge igualmente: la relación de la persona -

con Dios, ¿está en la línea de cualquier otra relación interpersonal o supone una ruptura en la dialéctica personalista? Por tanto hay que conducir el discurso entre dos aporías. "¿Se puede pues concebir nuestra relación con Dios o imagen de la relación yo-tu o por el contrario hay que - asimilarla a la relación yo-él? Dios no puede ser englobado en el mundo. La desaparición del marco del mundo no es esencial a Todo-otro-divino, - mientras que el mundo parecía inseparable de la comunicación y de la comunión interhumanas. Después, ¿tenemos necesidad de un trascendente para relacionarnos aquí abajo? Nuestra referencia a una especie de pertner celeste no es ella misma una cosa superflua e inútil en relación al desarrollo de nuestra intersubjetividad terrestre? o por el contrario, ¿haremos nosotros de Dios un medio para hacer prosperar nuestra humanidad, lo que no parece digna ni de El ni de nosotros?

Finalmente, y como en revancha, ¿no sería necesario rechazar la divinidad como un rival o un enemigo que se interpone en nuestras dyadas para dificultar la intimidad?" (36).

He aquí planteado con todo el realismo y la profundidad el desafío teísta al humanismo personalista. Sin detrimento de lo que concluyamos a su debido tiempo sobre el problema de Dios y de la persona aquí se contempla la urgencia con que Dios irrumpe en la relación que es la persona. No se trata de una relación más, de un capítulo de la relación intramundana sino de una relación fundante. La relación de la persona con Dios no va a tener las mismas características de la relación interhumana, aunque si ga siendo una relación yo-tu, una relación personal y no anónima o vacía de contenidos o de experiencias personales. Esta necesidad que tiene la-

relación personal de la referencia a la transcendencia del otro habrá que entenderla como algo esencial sin que por ello deje de ser transcendente el otro divino. ¿Cómo puede Dios ser incorporado a un tu y a un nosotros interpersonal?. El problema ya nos ha salido otras veces al paso. Piénsese cuando estudiábamos el yo-ideal, la fenomenología del tu y sobre todo la determinación del nosotros. Sin embargo para Nedoncelle, el problema está mal planteado. Este error es el que motiva el miedo a introducir a -- Dios en la dialéctica personalista, yo-tu. La respuesta hay que verla en un sentido de metafísica personalista en la línea que hemos apuntado en otras ocasiones: Dios se encuentra presente en el centro de mi experiencia personal. Yo no me sentiría yo si no fuese frente a un Tu divino que desencadena en mí la conciencia de sí como conciencia personal. Volvemos al texto clave: Dios es la introcepción más profunda y determinante de mi ser personal. Cuando digo yo, estoy ya diciendo Dios, que me ama, me crea y me constituye en yo personal que no puede existir sin El. Yo como persona soy prevenido en Dios y por Dios. El es el antecedente personal de cada persona. No hay pues ruptura sino continuidad entre la intimidad personal (ontología y no psicología) del hombre y la existencia y consistencia personal de Dios. Ello no es un panteísmo sino un personalismo que ya es distinto. O Dios es persona porque existe el hombre como persona o no existe ni siquiera la persona. La persona, si existe, es una comunión entre todas. O existe una, y por tanto existen todas, o no existe ninguna. Así lo exige la identidad de la persona que está compuesta por todas. Por tanto el concepto de persona lleva consigo una remisión constante a la transcendencia de la persona, que es la relación al tu divino al que nos remite causalmente cualquier existencia de centro personal. La persona es este "alán transcendente" que partiendo de Dios se co

munica a los demás centros personales. Esta presencia de Dios en mi acto personal es la que determina mi misma libertad como encuentro misterioso de mi voluntad con la divina. "Este momento es muy misterioso, pero él - se sitúa en el tejido de la relación interpersonal. El acto por el cual yo me escapo del golpe, es, al mismo tiempo, el acto por el cual yo descubro que yo estoy embarcado en el ser. Este acto primitivo que es a un mismo tiempo una aceptación y una posición. Subsiste todavía aun en la ausencia de toda intervención de otro y no se explica más que por una -- causalidad divina de nuestro yo" (87). Dios no es, pues, una parte del orden personal sino que es su centro y constitución ontológica, cuyo reflejo es la conciencia. Y la conciencia es igualmente conciencia de esta derivación.

Para salvar la continuidad de las conciencias no basta, pues, con defender que Dios sea un tu al lado de los demás con el que nos relacionamos al final de los otros, como si fuese uno más de entre los nuestros. Son las relaciones con los otros las que adquieren sentido porque Dios es el otro del que participan todos los otros. La relación con los otros son -- iluminadas por la relación con el otro. Por tanto, la pregunta no es: cómo la relación personal con Dios, sino cómo la relación con los otros -- puede ser incluida y derivado de la relación con Dios. Ello sucede no en un sentido mecánico de contacto de sustancias desde fuera sino que la relación de las personas entre sí desde Dios hay que juzgarlas como una -- presencia interior del Absoluto en las demás conciencias no como algo -- que se añade artificialmente sino como el principio interior, subjetivo: "Por lo demás temer que Dios se adhiera artificialmente a nuestra conciencia o que se interponga en ella como enemigo de la ipseidad y de la-

reciprocidad de las conciencias, no tiene sentido. El es el Absoluto que nos funda. El no se opone mas que a ^{nuestra pesantez y a} nuestras "negaciones" (88). Estamos pues, en un orden de creación, no en un orden de inducción. El planteamiento es, pues, distinto; no consiste en tomar la persona derivada, histórica como punto de partida, sino la persona en sentido absoluto. Entonces la pregunta es ¿cómo puedo yo ser persona siendo Dios persona? y no en sentido inverso.

Lo primero (el salto de mi persona inductivamente a la de Dios) es fenomenología. Lo segundo, el descenso de la persona absoluta en Dios a la derivada en mí, eso es ya metafísica personalista: "La relación de Dios y del yo es más fundamental y continua que cualquiera otra relación, y al mismo tiempo es el menos homologable de todos. Para que se homologase en igualdad, sería necesario una encarnación de Dios: entonces la creación que nosotros somos no sería compatible con la identidad que seremos. Si la mediación llegase a ser un mediador, la divinidad de nuestro yo no -- tendría límite. La mediación que es eterna sería entonces concedida por una parte y adquirida por la otra: la diferencia no sería por tanto, una desnivelación absoluta" (89). Con esto esperamos que el problema de las relaciones de la persona con Dios se comprenderá mejor cuando estudiemos la metafísica del absoluto.

Los errores en el planteamiento del problema de Dios al lado del problema de la persona, los atribuye Nedoncelle al hecho de considerar la persona como átomos fijos, aislados e independientes que sólo se relacionan desde fuera. Sin embargo, en el orden personal la continuidad es, como -- decíamos, interior, y más aun, transcendente y absoluta; es la presencia de un centro personal en otro sin dejar de serlo. Por eso hablamos de co

munión, interpersonalidad, "descentración amante" una interinfluencia. El absoluto es la capacidad que la persona tiene de estar o ser suficiente, para contener a los demás. El problema del absoluto es problema de suficiencia. Eso sucede en Dios, capaz de estar presente en todas las personas, constituyendo su relación suficiente, ejerciendo sobre ellas esta exigencia transcendente.

Todo esto no queda sin realización. Y ello supone la dialéctica vocación invocación. La persona invoca o busca el absoluto divino porque previa -mente se siente llamada, vocada. "La conclusión a deducir es que nuestra invocación de Dios es el corolario de la vocación que El nos da. Por su presencia y su representación, El es mucho menos nuestra imagen y nosotros somos más la suya. Cualquiera que sea la inmensidad desbordante de los atributos de Dios, él es, de forma eminente, en sí mismo y para nosotros un Dios personal. Lo que le distingue de los demás otros es que El hace posible nuestra relación con otros en su relación creadora en nosotros y en nuestra relación de creaturas en El. Y no a la manera de un arquetipo que sea necesario copiar, sino como un Poder vertiginoso que nos asocia a su creatividad y no se desdeña penetrar los espejos de nuestra yoidad" (90).

Con este texto representativo del equilibrio doctrinal del personalismo en el tratamiento del problema de Dios concluimos la comprensión de esta idea: la intersubjetividad va más allá del horizonte yo-tu y la comunión personal comienza más allá del mundo, como acontecimiento creador de la persona y de la capacidad de relación en ella. El tu absoluto que es Dios no es el término sino el comienzo de la relación personal porque es el comienzo de la persona misma. La creación no enfrenta sino que comunica dos

- 1092 -

órdenes de personas haciendo de ambos sujetos una asociación transcendente.

N O T A S

- (1).- Reciproc. des consc. I,1,I,pág. 7;véase Vers une philos. II,1,pág. 101:"Le probleme de la connaissance humaine est logiquement lié a celui de la personne";Person.hum. et nat. I,2,pp. 4-5;Intersubj. et ontol. IV,23,pág.326: "Le mouvement de la connaissance est quelque chose de centrifuge,et pour ainsi dire,d'altruiste".
- (2).- Intersubj. et ontol. II,7,2,pág. 84.
- (3).- Reciproc. des consc. I,1 (8) pág. 17.
- (4).- Véase Person. hum. et nat. I,2,pág.4:"Et la solitude du moi si elle était absolue,le détruirait.La relation du moi au toi entre pour quelque chose d'essentiel dans l'être même du moi.Nous ne sommes pour nous que par rapport a l'autre que nous,c'est-a-dire,dans la mesure où a la fois nous le voulons et nous sommes voulus chaque fois par son être particulier.Chaque pulsation de vie personnelle est colegiale;ce qui existe,c'est n'est pas un moi ou une serie de moi,mais d'emblée et toujours une société d'esprits qui ne se possèdent qu'en se donnant et ne se donnent qu'en se possèdent".
- (5).- Reciproc. des consc. I,1 (9) pág. 17;para Sartre la reciprocidad es rivalidad;véase YARCE,J: La comunicación personal.Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad,Ed. Univ. de Navarra,Pamplona 1971,pp.108-112.
- (6).- Person. hum. et nat. I,3,pág. 6;véase Vers une philos. II,2,II,pág. 133:"Sans la reconnaissance d'un toi divin qui suscite l'être des personnes,nous n'aurions donc aucune garantie de la presence radicale d'autrui et de la continuité absolue de l'univers personnel".
- (7).- Vers une philos. concl. pp. 246-247.
- (8).- Reciproc. des consc. I,1 (8) pág. 16;véase Intersubj. et ontol. I,1,3,pág. 16:"La relation a autrui est essentiellement pour moi une reciprocité de promotion personnelle";Reciproc. des consc. concl. (269) pág. 319:"Le point de depart de nos analyses a donc été l'etude de la reciprocité aimante".
- (9).- Reciproc. des consc. I,1 (14) pág. 23;Person. hum. et nat. I,4,pág. 10:"La communication interconsciente se

différencie en une multitude de rapports bio-sociaux. Ils constituent la variété empirique des convergences ou des heurts individuels et leur communication dans un champ opératoire suppose le primat d'une œuvre naturelle. Tout cette interpsychologie n'est encore le nous véritable de la communion".

- (10).- Vers une philos. II,2,II,pág. 128.
- (11).- Reciproc. des consc. I,1, (14) pág. 23;Ibid.I,1 (13) pp. 21-22:"Le point de départ que nous avons pris pour ce chapitre explique que nous ayons cherché l'étincelle initiale de la réciprocité dans l'acte d'une simple perception, indépendamment de l'épreuve et de la générosité méritoire qui doivent la développer et incarner dans la nature".
- (12).- Vers une philos. II,2,II,pág. 131.
- (13).- Reciproc. des consc. I,2,II (45) pág. 61;véase Vers une philos. II,2,II,pp. 132-133:"La coïncidence du moi-ideal et du toi-ideal nous donne la certitude de la présence d'autrui...Sans la reconnaissance d'un toi divin qui suscite l'être des personnes,nous n'aurions donc aucune garantie de la présence radicale d'autrui et de la continuité absolue de l'univers personnel".
- (14).- Véase Person. hum. et nat. I,5,pág. 17:"La conscience que nous avons de notre intimité,la conscience même que nous avons de la présence d'un autre moi dans la réciprocité spirituelle sont appuyées peut-être sur des déterminations extérieures qui servent d'amorce à l'acte que nous posons,mais elles ne font jamais cet acte,sans lequel il n'y aurait plus d'ordre personnel".
- (15).- Reciproc. des consc. I,1 (14) pág. 22.
- (16).- Person. hum. et nat. I,5,pág. 12;véase Ibid. II,7,pág. 19:"La nature n'est pas engendrée par la communauté des consciences;elle entre cependant dans l'histoire de notre personification".
- (17).- Reciproc. des consc. I,1 (15) pp. 23-24.
- (18).- Véase Vers une philos. concl. pág. 240:"La relation du moi au toi entre pour quelque chose d'essentiel dans l'être du moi et l'être du moi est affirmé inévitablement en toute pensée".

- (19).- Véase Reciproc. des consc. I,1 (18) pág. 27:"La dyada est la seule forme directe de reciprocité qui est donnée a l'expérience";véase Ibid. I,2,I (37) pág. 52:"La dyade que constitue le nous est moins instrumentale encore que le moi séparé;elle marque le moment de libération de ce moi;ou il cesse de pouvoir se représenter et se cacher sous un masque comme les êtres de la nature"; véase Intersubj. et ontol. IV,21a,pp. 301-302.
- (20).- Véase THEUNISSEN,M: Der Andere.Studien zur Sozialontologie der Gegenwart,Berlin 1965;BINSWANGER,L: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,München 1964.
- (21).- Reciproc. des consc. I,1 (19) pp. 28-29;véase Vers une philos. concl. pp. 243-244.
- (22).- Véase Reciproc. des consc. concl. (270) pág. 320:"C'est une dyade et non une monade;c'est un double centre de conscience.La condition personnelle est bipolaire... C'est précisément la causalité efficace d'une conscience en une autre qui pose l'autre a titre irréductible.Le toi et le moi sont l'une pour l'autre a la fois cause et effet;ils sont,d'un même coup,heterogenes par leur posture et identiques par leur communauté".
- (23).- Vers une philos. concl. pp. 244-245.
- (24).- Vers une philos. concl. pág. 245.
- (25).- Véase LEVINAS,E: Humanismo del otro hombre,trad. de D. E.Guillot,Siglo XXI Ed. México 1974;LUTHER,A: Hocking and Scheler on Feeling,en "Philosophy today" XII (1968) 93-99.
- (26).- Véase Intersubj. et ontol. IV,26,pág. 365:"Mais un moment est venue ou les theories sur la connaissance des choses ont paru suffisamment explorées et ou l'on s'est lassé de les relancer ou de les repeter.C'est alors que la perception des sujets est devenu le centre des interets speculatifs;par la psychologie on en est arrivé a la philosophie de la question,c'est-a-dire a l'essor du personnalisme et de l'interpersonnalisme".
- (27).- Vers une philos. concl. pp. 245-246.
- (28).- Véase Explor. person. II,7,pp. 251-262;también BLONDEL, M: El punto de partida de la investigación filosófica, trad. de J.Hourton,Ed. Herder,Barcelona 1967.

- (29).- Véase Explor. person. II, pág. 249: "L'effort pour se toucher soi-même et pour toucher un autre ~~me~~ nous oblige à découvrir un infini vertical en toutes nos intimités et en toutes nos connexions. Aussi n'y a-t-il pas à craindre que la personne dans l'Action dissimule Dieu ou le pose à côté de l'homme, alors qu'il est en toutes nos démarches ce qui dépasse à jamais nos démarches".
- (30).- Intersubj. et ontol. IV, 21a, 21, pág. 300; la filosofía del nosotros y de la reciprocidad es la respuesta que el personalismo de Nedoncelle ofrece como alternativa al problema histórico de la singularidad o comunidad del entendimiento; también sirve como solución a la dialéctica egoísmo-individuo, comunidad-socialización, véase Reciproc. des consc. I, 2, II (56) pp. 79-91.
- (31).- Véase Vers une philos. concl. pág. 247: "Au niveau interhumain, la reciprocité est toujours limitée: jamais elle n'atteint le fond de nos êtres. Rien n'empêche sans doute que deux consciences soient capables de devenir entièrement transparentes et synergiques l'une par rapport à l'autre, mais jamais elles ne se sont créées l'une l'autre: elles se sont rencontrées. Bie plus, leurs moments de reciprocité sont rares, fragiles interrompus par des courants adverses ou par des reciprocités rivales".
- (32).- Reciproc. des consc. III, 1, I (186) pág. 222.
- (33).- Véase Intersubj. et ontol. I, 1, pp. 11-13; Vers une philos. I, 1, II, pp. 28-32; Ibid. concl. pp. 250-251.
- (34).- Vers une philos. concl. pág. 249.
- (35).- Véase Explor. person. I, 11, pág. 95: "Le nom propre désignera dans ce qui suit la condensation de la presen ce personnelle opérée par un mot singulier au sein des formes du langage".
- (36).- Reciproc. des consc. III, 3, III (237) pp. 273-274; el problema ya lo trató S. Agustín: es Dios el que está en nosotros o estamos nosotros en Dios? véase Confess. 1, 2, 2.
- (37).- Vers une philos. concl. pp. 250-251; véase Reciproc. des consc. I, 3, I (79) pp. 108-110.

- (38).- Vers une philos. concl. pp. 251-252; por esta misma razón la oración será una forma de conocer a Dios, pues una persona sólo se descubre y revela entrando en contacto con ella como lo hace el alma religiosa. Simultáneamente, ella es un estímulo para la personalización: Explor. person. I, 11, 12, pág. 101: "La person ne orante est appelée a se former comme personne par son oraison. Or, dans l'oraison même elle peut obeir a l'appel ou le decliner. La constance du nom de Dieu respecte la libre investigation de son sens. Ce qui revient a dire que l'invocation du nom divin peut e-teindre ou stimuler, selon les cas, la conscience person-nelle".
- (39).- Reciproc. des consc. I, 1 (16) pág. 24; véase también, Explor. person. I, 8 pág. 83: "C'est l'être qui rend possible la communauté des etants, bien qu'il ne la constitue pas. Il est donc le 'nous' devant le 'nous' et il est precurseur de la communication".
- (40).- Véase Reciproc. des consc. I, 1 (36) pág. 25: "Car la qualité est une détermination qui est une négation; c'est cette détermination qui est la limite donnée par la nature... l'absence de limite qualitative a pour autre conséquence de lui retirer les caracteres de la passion".
- (41).- Reciproc. des consc. II, 1, III (133) pág. 168; en el hombre, la comunión y la comunicación tienen que contar con otro elemento: el lenguaje. El es la asunción libre de la voluntad de comunicación: Intersubj. et ontol. I, 4, I, pp. 45-46; véase BENVENISTE, E: Le langage et l'expérience humaine, en el vol. "Problemes du langage", Paris 1966.
- (42).- Nedoncelle recurre al término alemán para indicar esta esencia comunitaria o comunicativa del amor y de la persona. No es lo mismo el "Mitsein" que el "Für ein andersein". La mística de la comunión tiene que superar la mística de la asociación en la cultura del sig. XX: el hombre es el ser-para-los demás; véase Intersub. et ontol. II, 10, 17, pág. 127.
- (43).- Reciproc. des consc. III, 4, II (266) pág. 312.
- (44).- Intersubj. et ontol. II, 11, I, pág. 131.
- (45).- Reciproc. des consc. I, 1 (10) pág. 18.

- (46).- Véase Intersubj. et ontol. II,11,8,pág. 36:"Cette structure complexe de l'ordre personnel respecte les diversités de l'expérience et l'unification possible de ses don nées"; esa "estructura compleja" es la comunión en la transcendencia donde la ipseidad de cada uno es compatible y comunicable con la de los demás,véase Reciproc. des consc. concl. pág. 320.
- (47).- Véase Intersubj. et ontol. I,11,6,pág. 134:"La communicabilité n'est pas pensable ni réelle sans la communion qui est son paradis perdu ou attendu.Elle n'est pas pensable ni réelle,en conséquence,si elle ne part d'un état de fait qui est la separation des etants".
- (48).- Reciproc. des consc. I,1 (14) pág. 22.
- (49).- Intersubj. et ontol. I,11,8,pág. 135.
- (50).- Reciproc. des consc. I,2,II (58) pp. 81-82;en otro lugar lo llama "valor instrumental" del amor:Vers une philos. I,3,I,pp. 78-80.
- (51).- Intersubj. et ontol. I,11,5 pp. 134-135;M.Buber ha tratado también la distancia como origen de la comunión; véase el concepto de "Urdistanzierung" y el de "In-Beziehungstreten" en su obra BUBER,M: Urdistanz und Beziehung,Heidelberg 1951,pp. 11-12.
- (52).- Reciproc. des consc. I,2,II (51) pág. 67;véase Ibid.II, 2,III (133) pp. 168-169.
- (53).- Intersubj. et ontol. I,11,9,pág. 136;habrá que profundizar más esta idea de la metafísica de la comunión;hay que seguir explicando el ser como relación y llegar hasta sus conclusiones más comprometidas que podrían ser estas:no hay ningún ser cerrado,completo;la existencia concreta es siempre una existencia abierta a la relación causalidad-intersubjetividad;ningún ser es autosuficiente;por eso no puedo tocar mi ser en el lenguaje porque está constantemente siendo sustraído a mi para la comunión:Reciproc. des consc. II,3,I (152) pp. 186-187;la persona no es un ser-en-posesión sino un ser-en-comunión y no hay más lenguaje que el de la comunión o la comunión como lenguaje.
- (54).- Reciproc. des consc. I,1 (6) pág. 13;véase Consc. et Logos,I,pág. 54:"En fin,il faut que les fonctions sociales ne parviennent pas a intoxiquer les individus.Et cela depend des individus.Dans les cités contemporaines tout se fonctionnarise:la personne est absorbée par son personnage"; Ibid. pp. 56-57;Vers une philos. I,2,II,pp. 16.

- 70-71; Reciproc. des consc. I, 1, II (32) pág. 46.
- (55).- Reciproc. des consc. I, 1, II (25) pp. 33-34; véase Vers une philos. II, 1, I, pág. 109: "Car la personne n'est pas accessible si elle ne se donne pas d'une certaine manière à qui la contemple".
- (56).- Véase Explor. person. I, 8, pág. 81: "La perception d'autrui et de son rapport rompt le système des forces dialectiques par une présence inductible et neuve: la découverte de l'autre et de son apport est une révélation de transcendance, que la conscience ne pouvait trouver dans ses propres données ni même dans son attente d'autrui, puisqu'on se peut jamais déduire de soi-même la réalité d'autrui en tant que telle".
- (57).- Reciproc. des consc. I, 1 (28) pp. 38-39.
- (58).- Vers une philos. III, 1, V, pág. 178; véase Reciproc. des consc. I, 2, II (56) pág. 79.
- (59).- Véase Intersubj. et ontol. IV, 23, pág. 326: "Être une personne serait-ce donc devoir sans cesse oublier qu'on l'est? La formule serait bien fruste. Mais nul doute que l'oubli de soi ne doive jouer un rôle important dans la formation et le développement de la personne. Nous allons essayer d'en relever quelques preuves".
- (60).- Véase Explor. person. I, 3, pp. 41-47; Intersubj. et ontol. II, 7, pp. 83-84.
- (61).- Vers une philos. II, 2, II, pág. 131; Dios es la razón de comunión y de la continuidad personal, véase Reciproc. des consc. concl. (272) pág. 322: "Les communions ne sont rassemblées que dans la divinité".
- (62).- Reciproc. des consc. I, 1, II (29) pág. 39; véase Ibid. I, 2, II (55) pp. 75-77.
- (63).- Reciproc. des consc. I, 1, II (29) pág. 39; véase Explor. person. II, 4, pág. 258: "Le moi qui en rencontre d'autres trouve en eux une condition de son épanouissement et de son existence même. La solidarité de leurs êtres est d'abord une rivalité dans l'être: ce n'est pas sans lutte qu'ils se complètent".

- (64).- Véase Explor. person. II,3,pág. 210:"La montée de l'ame consiste a decouvrir l'immanence de ce qui semblait transcendant,ou plutot a decouvrir que la seule vraie transcendence est dans notre intimité même";es la teoría de Plotino,véase Enneadas,VI,8,4,11;también Reciproc. des consc. I,1,II (29)pág.39.
- (65).- Reciproc. des consc. I,1,II (29) pag. 41;véase Ibid. I,2,II (55) pag. 75:"La communion n'a pas de limites,et si celle aboutissait a une coopresence totale,nous n'aurions aucune raison de penser que l'intimité du moi disparaítrait;nous avons au contraire toutes les raisons de croire qu'elle serait plus profonde puisqu'elle serait une stimulation de la difference".
- (66).- Ibid. I,1, II (30) pag. 42.
- (67).- Ibid. I,1,II (31) pag. 44;véase Ibid. I,2,II (56) pp. 79-80.
- (68).- Dice Fichte a este respecto:"Der Begriff des Du entsteht durch Vereinigung des Es und des Ich.Der Begriff des Ich in diesen Gegensatze also als Begriff des Individuums ist die Synthese des Ich mit sich selbst":FICHTE,J. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,en "Gesamtausgabe"
M.SCHILLER: Naturaleza y formas de la simpatía
- (69).- Reciproc. des consc. I,2,II (56) pag. 79;he aquí una buena indicación para las sociologías actuales que mitifican la institución en la comunidad sin preocuparles la comunión real de los sujetos:familia,Iglesia,partidos,grupos sociales,organizaciones.
- (70).- Véase Reciproc. des consc. I,2,II (57) pag. 81:"La communion personnelle n'est pas saisissable par la logique qui suffit a l'intelligence de la nature. Aussi y a-t-il entre cette logique et cet que Troeltsch appelle une metalogique un ecart bien plus considerable qu'entre la logique et ce que les sociologues tiennent pour prelogique";esta situación ontológica del nosotros es lo que nuestro autor llama "la relation qu'est au-dessus de la relation": Intersubj. et ontol. II,11,8 pag. 135.
- (71).- Reciproc. des consc. I,2,II (54) pag. 74.

- (72).- Person. hum. et nat. I,6,pág. 17;véase BERGER,G:Recherches sur les conditions de la connaissance,Paris 1941, pp. 150-151;así,pues,la teoría de la perspectiva universal está incidiendo en toda la teoría del conocimiento: si no hay perspectiva y comunión universal de la conciencia no hay posibilidad de entrar en contacto con la realidad que es otra forma de ser universal.
- (73).- Reciproc. des consc. I,2,II (55) pág. 76;véase también Ibid. I,1 (10) pág. 18:"Dans l'acte de communion personnelle,se trouve le germe d'une nouvelle perspective universelle;le monde qui est appercu au moment de la fusion des consciences est conjointement percu...Elle emane d'un regard dont l'horizon est a l'infini,et ce regard est de soi-même change. C'est un double regard:non pas une addition de perspectives reciproques mais une aptitude a voir avec les yeux d'autrui,et a lui prete les notre".
- (74).- Reciproc. des consc. I,2,II (57) pág. 81;el nosotros,por el contrario,no puede crear un yo:Person. hum. et nat. VII,82,pp. 149-150.
- (75).- Reciproc. des consc. I,2,II (60) pág. 84;véase Explor. person. I,9,2,pp. 85-86;el tema de la comunión-comunicación invade hoy otros campos además de la ontología y de la antropología;piénsese en el lenguaje,en la cultura,la sociología y la sicología;véase WATZLAWICK,P- BEAVIN,J.H- JACKSON,D.D: Pragmatics of Human Communication,New York 1967.
- (76).- Intersubj. et ontol. I,11,pág. 142;véase Consc. et Logos, avant propos,pág. 12.
- (77).- Intersubj. et ontol. I,1,II,pág. 14;véase Reciproc. des consc. I,1 (6) pág. 13:"La reunion sociale ne produit jamais par elle-même la communion personnelle";este juicio se refiere,principalmente,a la familia;ella es,por el contrario,la fe en la persona;véase Consc. et Logos,I,pp.45-47;Intersubj. et ontol. I,1,pág. 11.
- (78).- Reciproc. des consc. I,1,II (29) pág. 39;véase la misma idea en Fichte:"Mit dem Ich entsteht bald das Du.Der andere ist dann auch ein Ich,nur ein anderes als Ich,ein Ich,das nur durch mich gesetzt wird.Ich und Du stehen in Gemeinschaft,sind also,zusammengehörend":FICHTE,J Vorlesung über Logik und Metaphysik,en "Gesamtausgabe" IV,1 Kollegnachschriften 1796-1798,Stuttgart-Bad Cannstatt 1977,pág. 321.

- (79).- Véase Explor. person. II,III,pág. 202:"A coté de cette alterité horizontale,interieur a la seconde hypostase, Plotin distingue une alterité en cascade,qui est l'image de la realité superieure dans la realité inferieure".
- (80).- Reciproc. des consc. I,1,I (17) pp. 25-26;la verdadera liberación de la pasión es el nosotros,el amor;véase Ibid. I,2,I (37) pág. 52:"La dyade que constitue le nous est moins instrumentale encore que le moi séparé;elle marque le moment de liberation de ce moi,ou il cesse de pouvoir se représenter et se cacher sous un masque comme les êtres de la nature".
- (81).- Reciproc. des consc. I,1,I (18) pág. 27.
- (82).- Reciproc. des consc. I,1,I (19) pág. 29.
- (83).- Intersubj. et ontol. II,12,4,pág. 147.
- (84).- Vers une philos. II,2,II,pág. 133;a pesar de sus tesis negativas,puede ser útil la postura de HORKHEIMER,M:Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen.Ein Interview mit Kommentar von H.Gunnior,Hamburg 1970,pp. 60-75;lo mismo vale con referencia a E.Bloch.
- (85).- Véase S.AGUSTIN: De Civit. Dei,XI,10:"Simplex dicitur quoniam quod habet hoc est,excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur";Nedoncelle contempla esta influencia de S.Agustín en Boecio,del que dice:"Toutefois il specule plus librement qu'Augustin sur la relation même et il conçoit la personne dans un sens qui n'est jamais absolu mais relatif": Intersubj. et ontol.I,19,pág.264.
- (86).- Intersubj. et ontol. I,1,pp. 21-22;véase NEDONCELLE,M: La relation à autrui,en "Oarmel" V (1971) 4-18.
- (87).- Vers une philos. II,3,pp. 139-140;Ibid.II,2,II,pp.131-133;Ibid. concl. pp.249-250:"Nos consciences naissent a l'image d'une Conscience qui les penetre et les enveloppe totalement".
- (88).- Intersubj. et ontol.I,1,pág.22;véase Reciproc. des consc. I,3,I (79) pp. 109-110:"Ainsi la meditation des rapports de la conscience avec Dieu s'achève par la constatation d'un ecart inattendu.Commencée dans l'immanence,la relation se montre soudain divergente.L'intimo meo interior est aussi summo meo superior".
- (89).- Reciproc. des consc.I,3,I (79) pág. 109;véase Consc.et Logos,avant-propos,pág. 9.
- (90).-Intersubj. et ontol. I,1,pág. 23.

I N D I C E G E N E R A L

INTRODUCCION.....	Página	I
Antropología y Filosofía actual.....	"	I
Antropología.Metafísica.Fenomenología.....	"	III
Antropología y Fenomenología.....	"	VI
Antropología dialéctica y Persona.....	"	IX
Bibliografía.....	"	XIV

P R I M E R A P A R T E

PRESUPUESTOS HISTORICOS Y DOCTRINALES DEL PERSONALISMO

CAPITULO I: ANTECEDENTES HISTORICOS Y DOCTRINALES DEL PERSONALISMO ACTUAL.

Los antecedentes históricos y doctrinales del personalismo.....	Página	1
Filosofía de lo concreto.....	"	3
Filosofía del Espíritu.....	"	4
Filosofía de la Comunidad.....	"	8
Actitud fenomenológica.....	"	12
Los temas de la existencia.....	"	15
Personalismo:Herencia e Innovación.....	"	18

CAPITULO II:UNA REVOLUCION METAFISICA:EL PERSONALISMO DE E.MOUNIER.

Una revolución metafísica:El personalismo de E.Mounier.....	"	24
El personalismo como respuesta.....	"	26
La transcendencia como alternativa.....	"	28
Elementos para un personalismo del futuro....	"	30
Entre materialismo y espiritualismo.....	"	35

Mounier: Personalismo integral.....	Página	40
El Proyecto personalista en la actualidad.....	"	51
Hacia una cultura personalista.....	"	76
Cristianismo y personalismo actual.....	"	83
Antropología integral.....	"	98
El hombre como espíritu encarnado.....	"	104

CAPITULO III: SOBREVIVENCIA DEL PERSONALISMO: LACROIX,
RICOEUR, MADINIER, BASTIDE.

Sobrevivencia del personalismo: Lacroix, Ricoeur, Madinier, Bastide.....	"	121
Personalismo e Ideologías.....	"	122
Modelo personalista de Lacroix.....	"	125
La persona, hermenéutica de la realidad en Ricoeur	"	128
Génesis y Arqueología de la persona.....	"	128
La antropología de Ricoeur.....	"	132
El personalismo antropológico y ético de Madinier	"	136
Itinerario de la conciencia.....	"	139
Teoría del sujeto y de la conciencia.....	"	144
Significación ética de la antropología.....	"	148
Antropología prospectiva de G. Bastide.....	"	153
El personalismo americano.....	"	180

S E G U N D A P A R T E

MAURICE NEDONCELLE: CIRCUNSTANCIA. PENSAMIENTO Y OBRA

CAPITULO I: EL AUTOR Y SU CIRCUNSTANCIA ANTROPOLOGICA

El autor y su circunstancia antropológica. Tiempo y Obra.....	Página	191
Influencias y Etapas sucesivas hacia el persona- lismo.....	"	196
Evolución o involución de unas actitudes.....	"	204

Pasión de ser y ser de la pasión.Voluntarismo idealista.....	Página	208
El amor como cuantificador de sujetos.....	"	213
Sicología y metafísica.Percepción y acción...	"	216
Proyecto de antropología de los seres.....	"	222
Antropología del conocimiento.....	"	227
Del hombre conocimiento al hombre conciencia.	"	231
Sicología y antropología.El hombre memoria...	"	236
Acceso a Dios desde el Idealismo voluntarista	"	239
Conclusión:Metafísica o Antropología.....	"	246
Confesiones de un personalista.....	"	249

CAPITULO II: NEDONCELLE ESCRITOR: COMUNICACION DE SU FILOSOFIA.

Nedoncelle,el Escritor.Comunicación de su filosofía.....	"	269
--	---	-----

T E R C E R A P A R T E

ESTATUTO PERSONAL DE LA FILOSOFIA EN MAURICE NEDONCELLE

CAPITULO I: LA FILOSOFIA COMO SERVICIO A LA PERSONA EN M. NEDONCELLE.

La Filosofía como servicio a la persona en M. Nedoncelle.....	"	297
Filosofía como recogimiento e interpelación....	"	298
La Filosofía como reflexión transcendental...	"	299
La Filosofía como retorno y recogimiento crítico.....	"	303
Sentido personal de la Filosofía.....	"	308
Los sujetos de la filosofía interpersonal....	"	312
La Filosofía como comunión.....	"	318
La Filosofía,función de amor.....	"	326
La Filosofía como opción libre.La autonomía de la Filosofía.....	"	334

Unidad de la Filosofía y su Historia.....	Página	342
Dialéctica e Historia en la Filosofía de la Historia	"	345
De los sistemas a las personas	"	356
Filosofía como fe y confianza en las personas.....	"	365
Fe y Filosofía en el personalismo.....	"	369
Sentido personal de la filosofía.....	"	376

CAPITULO II: LA FILOSOFIA DE NEDONCELLE COMO PERSONALISMO

La Filosofía de Nédoncelle como personalismo.....	Página	387
Objetividad y Persona.La persona,mediación de la realidad.....	"	387
La persona como diversificación de lo real y reordenación de lo existente.....	"	409
Los diversos personalismos en Nedoncelle.....	"	411
Personalismo religioso.....	"	415
Personalismo moral:Etica de la persona.....	"	419
Personalismo estético.....	"	422
Personalismo político.....	"	423
Descripción y justificación del personalismo.....	"	427
Metafísica y Fenomenología como método y justificación	"	435

CAPITULO III: LEGITIMIDAD PERSONALISTA DE LA ONTOLOGIA

Legitimidad personalista de la ontología.....	"	453
Insuficiencia de la metafísica.....	"	453
Metafísica personalista y dialéctica.....	"	464
Noción de ser desde la persona.....	"	470
El ser como relación,comunicación y diálogo.....	"	472
Lo primordial y lo histórico en el ser.....	"	478
Dinamismo y creación del ser.El ser como sistema..	"	481
De la relación a la correlación.Interioridad.Exterioridad		485
Metafísica dialéctica.Funder otra dialéctica.....	"	489
Transcendencia como solución.....	"	493
Dialéctica y Diálogo.Metafísica y Antropología....	"	507

C U A R T A P A R T E

ESTATUTO METAFÍSICO DE LA PERSONA EN MAURICE NEDONCELLE

CAPITULO I: LA PREGUNTA POR LA METAFISICA DE LA PERSONA EN MAURICE NEDONCELLE.

Estatuto metafísico de la persona.....	Página	522
La emergencia metafísica de la persona.....	"	525
El ser, comienzo de la persona.....	"	534
Ser, ser-en-si, ser-para-si, ser-para-otro, ser personal.	"	541
Individuo y persona. Soledad y universalidad de la existencia		545
Fenomenología del individuo y comunicación.....	"	555
Individuo. Comunión. Comunicación.....	"	570
Naturaleza y Persona.....	"	574

CAPITULO II: DE LA METAFISICA A LA ANTROPOLOGIA DIALECTICA DE LA PERSONA.

Antropología y Metafísica de la persona.....	"	588
Persona y conciencia de si.....	"	593
Antropología de la conciencia.....	"	602
La Persona como distancia y transcendencia del espíritu	"	609
La persona como perspectiva universal o conciencia colegial		616

CAPITULO III: CONTENIDO DIALECTICO DE LA PERSONA: EL YO Y SUS VARIACIONES.

El contenido dialéctico de la persona: El yo y sus variaciones.....	"	633
Proyecto del yo en el personalismo.....	"	635
Interioridad y problema en el conocimiento del yo....	"	641
La persona como existencia auténtica.....	"	650
Las formas personales del yo: Yo-positivo, yo-real, yo-ideal	"	656
El yo-ideal; Inneidad e identidad de la persona.....	"	686
Antropología, Libertad y Ética del yo personal.....	"	694

Introcepción del yo-ideal y proyecto de la persona.	Página	703
El yo-ideal y el Tu-divino.....	"	716
El Tu divino como tema de las personas.....	"	725
La dialéctica del yo y del tu.....	"	733
La metafísica transitiva.....	"	740
La persona como diálogo transcendental	"	751
El yo, el tú: hacia una metafísica de la comunión....	"	756
Del tú al nosotros: una metafísica reductora de la comunidad		763
El yo y el tú como causalidad interpersonal	"	770
Filosofía de la convivencia y comunión personal....	"	775

QUINTA PARTE

FILOSOFIA DE LA COMUNION PERSONAL

CAPITULO I: METAFISICA DE LA DIFERENCIACION PERSONAL DEL NOSOTROS

Metafísica de la diferenciación personal del nosotros.	Página	794
El nosotros como relación transcendental.....	"	796
Formalización de la identidad del nosotros.....	"	804
El nosotros como sujeto transcendental.....	"	813
El nosotros como sujeto de comunión.....	"	821
Formas personales y funcionales del nosotros.....	"	827

CAPITULO II: EL AMOR, DIALECTICA DE LA PROMOCION PERSONAL

El amor como filosofía de la promoción personal.....	"	864
Significación de la metafísica del amor.....	"	867
El amor como voluntad de promoción.....	"	871
El amor como dialéctica de transformación personal..	"	880
El ser del amor como amor al ser de la persona.....	"	891
El amor como reciprocidad y coincidencia de espíritus	"	897
Niveles de reciprocidad en el amor.....	"	899
El amor como poder y comunión transcendental.....	"	903
El amor y la razón personalista.....	"	905

Los equívocos del tema del amor	Página	909
El amor como dialéctica de conversión y fidelidad	"	913
El amor como interioridad trascendente del nosotros	"	922
El amor, comunicación personal	"	932
Conflictos en el amor y comunicación	"	944
Amor, comunidad e institución	"	954
El amor en la teoría de los valores	"	961
Antropología y transcendencia en el amor	"	974
El amor, dialéctica de libertad	"	981

CAPITULO III: FILOSOFIA DE LA RELACION, DE LA COMUNION Y DE LA COMUNICACION PERSONAL

Introducción	"	1007
La reciprocidad como génesis de la persona	"	1008
Formas de la reciprocidad	"	1019
Reciprocidad religiosa	"	1030
La comunión como forma de la existencia personal	"	1036
El ser como comunión: el universo de la comunión	"	1038
Comunión de conciencias	"	1041
Fenomenología y antropología de la comunión	"	1045
Comunión. Asimilación. Participación	"	1054
Comunión e identidad personal	"	1062
Comunión como síntesis del espíritu: la intencionalidad personal	"	1071
Relación personal y causalidad	"	1076
Dialéctica de la alteridad y transcendencia	"	1079
Presencia y presentación de Dios en la relación personal	"	1084

